КЛОД ЛЕВИ-СТРОС

ПУТЬ МАСОК



МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО
"РЕСПУБЛИКА"
2000

УДК 39
ББК 63.5(3)
Л36

Издание осуществлено в рамках программы "Пушкин"
при поддержке Министерства иностранных дел Франции и
Посольства Франции в России

Ouvrage réalisé dans le cadre du programme d'aide
à la publication "Pouchkine" avec le soutien du Ministère des Affaires
Etrangères français et de l'Ambassade de France en Russie

Claude Lévi-Strauss. La voie des masques. Paris: PLON, 1979
Claude Lévi-Strauss. La potière jalouse. Paris: PLON, 1985

Перевод с французского,
составление, вступительная статья и примечания
доктора исторических наук *А. Б. Островского*

Леви-Строс К.
Л36 Путь масок/Пер. с фр., сост., вступ. ст. и примеч. А. Б. Островского. — М.: Республика, 2000. — 399 с.: ил. — (Мыслители XX века).
ISBN 5—250—01801—7

В настоящее издание включены работы выдающегося французского ученого-этнолога, члена Французской академии, создателя структурно-семиотического метода изучения мифов и верований Клода Леви-Строса (р. 1908). Книги "Путь масок" и "Ревнивая горшечница" созданы в поздний период творчества ученого, когда его метод и концепция мифологического мышления уже обрели зрелость и прозрачность. Все вошедшие в настоящее издание произведения публикуются на русском языке впервые.

Книга адресована всем, кто интересуется этнологией, психологией, культурологией, философией.

ББК 63.5(3)

ISBN 5—250—01801—7

ОБОСНОВАНИЕ АНТРОПОЛОГИИ МЫШЛЕНИЯ

Клод Леви-Строс принадлежит к сравнительно небольшому числу ученых-гуманитариев, чьи труды проложили те интеллектуальные трассы, которые, по всей видимости, найдут продолжение в наступающем новом столетии. Его творческое долголетие, отмеченное неустанным развитием и методологии, и теории, в единстве со скрупулезной этнологической проработкой фактов традиционной бесписьменной культуры, стало своеобразным феноменом XX в. Благодаря работам Леви-Строса этнологическая проблематика — изучение системы родства, верований и мифологии так называемых примитивных обществ — обрела философско-психологическую значимость, получившую обоснование и содержательное наполнение главным образом в ходе изучения структур мифологического мышления.

Леви-Строс — один из немногих этнологов, получивших известность и признание в основном благодаря своим теоретическим работам. Его уникальный теоретический вклад состоит в создании структурального метода и в разработке концепций, раскрывающих механизмы функционирования "неприрученной мысли" в бесписьменной культуре и в особенности в семантическом поле мифов. Пик влияния леви-стросовского структурализма на этнологию и смежные дисциплины в западноевропейских странах и США приходится на 1960 — начало 1970-х гг. Однако и спустя десятилетия Леви-Строса называют во Франции "самым знаменитым и самым трудным из антропологов"*, связывая это со значительностью затронутой им проблематики и поэтическим характером его письма и мышления. Работа "Раса и история" (1952) вот уже более сорока лет входит в общеобразовательную программу французских лицеев. В 1980—90-х гг. интерес ученых-гуманитариев фокусируется уже не столько на методе, сколько на теоретических результатах, полученных благодаря его применению. Как правило, и новые подходы, и наиболее значимые исследования в гуманитарных науках сообразуются с достижениями Леви-Строса. Так, создание теоретического каркаса психоаналитической антропологии в 1990-х гг. во Франции и Англии происходит

---

* *Sperber D.* Le savoir des anthropologues. P., 1982. P. 89. В 1970—80-х гг. вышло 46 работ и, кроме того, 22 журнальных номера, целиком посвященных анализу концепций Леви-Строса. См.: *Hénaff M.* Claude Lévi-Strauss. P., 1991.

в диалоге с идеями ученого, которые соотносятся с идеями классического психоанализа*.

Русский читатель уже неоднократно имел возможность ознакомиться с творчеством Леви-Строса — члена Французской академии, создателя школы этнологического структурализма: переведены такие его книги, как "Структурная антропология" (1958 г., русский перевод опубликован в 1983 г.), "Печальные тропики" (1955 г., сокращенный перевод — в 1984 г., полный — в 1994 г.), "Тотемизм сегодня" и "Неприрученная мысль" (обе они вышли в свет в 1962 г., а русский перевод опубликован в сборнике работ ученого "Первобытное мышление". М.: Республика, 1994), а также некоторые статьи. Конструктивному анализу философских, этнологических идей Леви-Строса посвящены несколько диссертаций, написанных в 1970—80-х гг., ряд статей фольклористов, этнологов (в первую очередь Е. М. Мелетинского, а также В. В. Иванова, В. Н. Топорова, А. Б. Островского).

Однако, к сожалению, в нашей стране до настоящего времени остаются почти неизвестными крупные труды Леви-Строса по мифологии — в первую очередь, четырехтомное исследование мифологического мышления на материале культуры индейцев Южной и Северной Америки — "Мифологики" ("Mythologiques". Т. 1—4. П., 1964—1971) и последующие книги, связанные с этим циклом по материалу и проблематике, — "Путь масок" ("La voie des masques". Т. 1—2, Genève, 1975; расширенное издание — P., 1979), "Ревнивая горшечница" ("La potière jalouse". P., 1985) и "История рыси" ("L'histoire de lynxe". P., 1991). Мало знаком российской аудитории и Леви-Строс-культуролог, автор "Структурной антропологии — два" ("Anthropologie structurale deux". P., 1973) и "Взглядов издалека" ("Le regard éloigné". P., 1983).

Настоящее издание в определенной степени заполняет эту лакуну, расширяя представление о культурологических, науковедческих взглядах ученого и вводя в научный оборот русский перевод двух из вышеназванных его книг по мифологии, написанных в период, когда структуральный метод уже вполне сложился и, более того, был апробирован двадцатилетним опытом изучения мифов (в 1950—70-х гг.), итогом которого стал цикл "Мифологики". По словам самого ученого, в отличие от времени написания этого четырехтомного труда, когда он ощущал, что "упорно трудится в девственном лесу", бывшем для него "неведомым миром", во время работы над "Ревнивой горшечницей" он уже "мог смотреть на вещи издалека, разглядывая их в перспективе"**.

Попробуем воссоздать для читателя эту перспективу, выявляющую теоретическое обоснование антропологии мышления. С нею, в свою очередь, тесно увязаны и предметная сфера антропологии, и структуральный метод. Начнем, однако, с краткого очерка*** основных вех профессиональной карьеры ученого.

---

* См.: L'Homme. 1999. T. 149. P. 25—52.

** *Lévi-Strauss C., Eribon D.* De près et de loin. P., 1988. P. 133.

*** Более подробно о биографии, профессиональном пути ученого (на основе его интервью, данного к 80-летию. — *Lévi-Strauss C., Eribon D.* De près et de loin. P., 1988) см.: *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. С. 4—7.

Получив философское образование в Сорбонне, Леви-Строс более двух лет преподавал в провинциальных лицеях, прошел службу в армии. В начале 1935 г. по приглашению из Бразилии, где создавался университет с опорой преимущественно на профессоров из Франции, он отправился в Сан-Паулу преподавать социологию. Для Леви-Строса ведущим профессиональным мотивом было не стремление повысить свой преподавательский статус, получив должность профессора, а твердо осознаваемое желание сделаться этнологом, обретя доступ к сбору уникального полевого материала. (Отметим, что в этот период во французских университетах этнология как самостоятельная дисциплина еще не оформилась.)

Сразу по окончании первого учебного года Леви-Строс с супругой отправился в экспедицию к индейцам кадиувеу и бороро. Этнографическая коллекция — более 600 экспонатов, включавшая орудия охоты, утварь, предметы декоративного гончарства, рисунки на коже, украшения из перьев и др., была показана в 1936 г. молодым собирателем в Париже на специально устроенной выставке. Позднее все экспонаты были переданы в дар Музею человека. В 1937 г. Леви-Строс вернулся в Бразилию, но уже не с целью преподавания. Благодаря финансовой поддержке Музея человека и Национального центра научных исследований он предпринял экспедицию к индейцам намбиквара и тупи-кавахиб, длившуюся более года. В течение всего 1939 г. привезенная Леви-Стросом коллекция классифицировалась, проходила описание, перед тем как стать частью фондов Музея человека.

В 1936 г. в журнале американистов была напечатана первая крупная статья Леви-Строса, посвященная социальной и семейной организации южноамериканских индейцев. За нею вскоре были опубликованы еще несколько его работ. Эти публикации привлекли к Леви-Стросу внимание этнологов США, что стало поворотным моментом в его профессиональной карьере. В 1940 г., в период так называемой Странной войны во Франции, отслужив по призыву в армии положенное время, Леви-Строс, будучи евреем, не смог найти на родине работу даже в лицее по причине дискриминации, обусловленной вступившими в силу "расовыми законами". Ученый хотел было вернуться в Бразилию (и тогда продолжились бы его экспедиционные изыскания), но ему не удалось оформить визу. Однако в том же году он получил из США приглашение — в соответствии с антифашистской программой фонда Рокфеллера по спасению европейских интеллектуалов — для чтения лекций по социологии в вечернем университете для взрослых в Нью-Йорке; позднее он стал там же преподавать этнологию для франкоязычных эмигрантов.

Леви-Строс пробыл в США с 1940 по 1944 г. После возвращения во Францию в начале 1945 г., спустя несколько месяцев — опять поездка в США, на этот раз в качестве советника по культуре во французском консульстве в Нью-Йорке. Там же в 1948 г. им был завершен первый крупный труд "Элементарные структуры родства" (опубликован во Франции в 1949 г.).

В период проживания в США, особенно в первые годы, Леви-Строс

благодаря общению с крупными этнологами-американистами (А. Метро, Р. Лоуи и др.) смог продолжить свое профессиональное образование. Влиянию идей Р. О. Якобсона, одного из создателей структурной лингвистики, с которым Леви-Строс поддерживал в Нью-Йорке тесное общение, он обязан, согласно его собственному признанию, формированием своего метода (до того он был "наивным структуралистом: занимался структурализмом, не зная о том"*). Именно Р. О. Якобсон подвигнул ученого к написанию труда по структурам родства. Благодаря Якобсону, дружеские контакты с которым продолжились и в последующие десятилетия во Франции, Леви-Строс познакомился также с достижениями русских ученых — лингвиста Н. С. Трубецкого (также одного из создателей структурной лингвистики) и этнолога-семиотика П. Г. Богатырева.

Потребовалось почти двадцать лет, чтобы тираж "Элементарных структур родства" в тысячу экземпляров наконец полностью разошелся**. Однако уже начиная с 1952 г. и вплоть до 1990-х гг. абсолютное большинство книг, статей, выходящих в Западной Европе и посвященных преимущественно принципам системной организации родства — базового социального института традиционных бесписьменных обществ, не обходится без дискуссии с идеями Леви-Строса. Сам исследователь, положивший в основание своей категориальной системы ("природа" и "культура" в правилах запрета на инцест, предписанные и предпочитаемые нормы брака и др.) реципрокный обмен женщинами, обращался к данной проблематике лишь эпизодически, посвящая ей отдельные небольшие статьи. Более того, в интервью, данном им в конце 1980-х гг., он заявил, что, поскольку элементы запрета на инцест ныне обнаружены биологами в сообществах животных (если это не окажется антропоморфизмом интерпретации), выдвинутое им положение о том, что с запрета на инцест берет свое логическое начало человеческая культура, он считает в основном устаревшим*** (хотя различение природа/культура, по его мнению, все же не утрачивает методологической значимости как исследовательский принцип для изучения менталитета традиционных обществ)****. Французские этнологи, однако, склонны более высоко оценивать этот труд своего учителя и соратника, пусть даже созданный в период, когда структурализм еще не вполне оформился. Так, Ф. Эритье — этнолог-африканист со значительным полевым опытом и самый крупный авторитет во Франции в проблематике структуры родства, в частности запрета на инцест (она сменила Леви-Строса на посту руководителя Лаборатории социальной антропологии в 1984 г.), полагает, что, невзирая на постоянную критику и даже нападки, плодотворное воздействие этого труда Леви-Строса еще не исчерпано, более того — "теория существования циркулирования и обмена [...] остается живой. Цитадель не взята"*****.

---

* *Lévi-Strauss C., Eribon D.* Op. cit. P. 63.

** *Héritier F.* La citadelle imprenable//Critique. 1999. T. LV. № 620/621. P. 61.

*** *Lévi-Strauss C., Eribon D.* Op. cit. P. 141.

**** Ibid. P. 149.

***** *Hériter F.* Op. cit. P. 83.

Годы поисковой работы в нью-йоркских библиотеках, успех в упорядочивании, синтезе огромного материала привели к смене личной исследовательской ориентации Леви-Строса. Он "довольно скоро осознал себя как кабинетного ученого, а не как полевого исследователя". О работе в поле он говорит (без какого-либо стремления принизить ее, совсем наоборот), что она — как бы "дамское изделие" (вероятно, потому она так хорошо удается женщинам)*. Не порывая связи со своим главным исследовательским объектом — мифологией и верованиями американских индейцев, — Леви-Строс не продолжил полевых изысканий. Отказавшись от предложенных ему нескольких престижных проектов со стороны таких крупных ученых, как К. Левин, А. Крёбер, Т. Парсонс, он принимает решение вернуться во Францию.

С конца 1940-х гг. он руководит одним из направлений в Национальном центре научных исследований, сочетая эту работу с чтением авторских лекционных курсов, а затем — с должностью заместителя директора по этнологии в Музее человека. Позднее, вплоть до 1959 г., заведует кафедрой религий бесписьменных народов.

Десятилетний период (1948—1958) после возвращения в Париж можно в целом охарактеризовать как "инкубационный" в плане рождения и последующего формулирования нового научного метода, хотя исследовательская, преподавательская и административная деятельность уже осуществлялась полнокровно и успешно. До выхода "Структурной антропологии" (1958), воспринятой мировой научной общественностью как солидная заявка на новый метод в гуманитарных исследованиях, уже по меньшей мере дважды работы Леви-Строса привлекали всеобщее внимание, но не вопросами метода, а своим гуманистическим пафосом, как фундированная попытка мировоззренческого обоснования межкультурного диалога и профессии этнолога (социального антрополога), изучающего бесписьменные общества.

Работа "Раса и история" (1952), написанная по заказу ЮНЕСКО для серии брошюр антирасистской направленности, не утратившая мировоззренческой и научной актуальности и в настоящее время, не была, однако, ни политически злободневной, ни в каком-либо смысле конъюнктурной. Фактически здесь речь идет не о расах, а о многообразии человеческих культур, и посредством вводимых автором моделей — "стационарная" или "кумулятивная" история и др. — анализируются различные ценностные установки относительно консерватизма традиций, инноваций, этноцентризма, а также сотрудничества и коалиции культур.

Имея отчетливую антирасистскую направленность, эта работа вместе с тем по строгости мысли вполне академична, в ней присутствует совокупность понятий, необходимая для культурологического подхода к столь запутанной проблематике, как "мировая цивилизация", ценность сохранения самобытности так называемых примитивных обществ, взаимосвязь культурного разнообразия и исторического прогресса. Пафос

---

* *Lévi-Strauss C., Eribon D.* Op. cit. P. 66.

этой работы, культурологические воззрения автора своим питательным источником имели, несомненно, прежний этнологический опыт — достаточно длительный и полученный в тот период, когда традиционные культуры индейцев Амазонии еще не были в состоянии вымирания и упадка.

Этнологическая интуиция, опыт постижения туземных культур — через проживание их символики, с присущими данным культурам значениями, системными связями (при этом — под контролем сознания) — предстают в качестве философско-мировоззренческой основы профессионального труда этнолога, социального антрополога почти на всех страницах книги "Печальные тропики" (1955). В этом научно-художественном произведении, написанном на основе полевых материалов, непосредственных впечатлений 1930-х гг., но спустя более полутора десятилетий со времени экспедиции, Леви-Стросу удалось, как нам кажется, добиться того, "чтобы внутреннее постижение (туземное или по меньшей мере наблюдателя, переживающего туземный опыт) было переведено в термины внешнего постижения"*, — иначе говоря, сохраненную в памяти этнологическую интуицию сделать инструментом для построения антропологической теории.

Перед русским читателем, познакомившимся со "Структурной антропологией" уже в 1980-х гг., Леви-Строс предстал сразу как родоначальник новой этнологической (и антропологической) дисциплины — структурной антропологии, в названии которой акцентировано своеобразие ее метода — "структурная" (правильнее — "структуральная"). Однако в конце 1950-х гг., когда впервые был опубликован этот труд, социальная антропология во Франции, в отличие от США и Англии, еще находилась в стадии научно-организационного становления, и Леви-Строс фактически был основателем не только этнологического (антропологического) структурализма, но и социальной антропологии как таковой. В определении предметной области антропологии он опирался не на работы Ф. Боаса (1920-х гг.), А. Р. Рэдклиф-Брауна (конец 1920-х — начало 1950-х гг.)**, уже пытавшихся провести различение этнологии и антропологии, ориентируя последнюю на психологические аспекты традиционных институтов (Боас) или же групповое поведение, лежащее в основе общих связей, присущих фактам культуры (Рэдклиф-Браун), а главным образом, на развитие подхода французских исследователей — Э. Дюркгейма и М. Мосса.

Принято считать***, что западноевропейская социальная антропология, в отличие от культурной антропологии США, восходит к методологии Дюркгейма — его категории социальных фактов, их связи с сознанием индивида ("они наделены принудительной силой,

---

* *Lévi-Strauss C.* Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss // Mauss M. Sociologie et Anthropologie. P., 1950. P. XXVIII.

** См. подборку работ: Антология исследований культуры. Т. 1. Спб., 1997.

*** См.: *Douglas M.* Natural Symbols. L., 1973. P. 11; *Kuper A., Kuper J.* The Social Science Encyclopedia. L., 1985. P. 758; *Kuper A.* Anthropology and Anthropologists: The Modern British School. L., 1983. P. 38—39; *Lewis M.* Social Anthropology in Perspective. Cambridge, 1985. P. 49—50.

вследствие которой они навязываются ему независимо от его желания"*). Так же, но все же не вполне, обстоит дело с тем вариантом социальной антропологии, теоретические основы которого присутствуют в работах Леви-Строса. Развивая антропологический подход в методологических рамках французской социологической школы, Леви-Строс особое внимание уделяет, во-первых, категории, разработанной Моссом, — тотальный (целостный) социальный факт, переосмысливая ее в семиотическом ключе: сначала переходя от акцента на "целостности" (Мосс) феноменов, образующих совокупно эту многоплановую категорию, — к акценту на "сети функциональных взаимоотношений всех этих планов" (см. с. 360—361 наст. изд.), а позднее, уже в анализе тотемического комплекса — к истолкованию, в свою очередь, этого взаимоотношения планов как знакового, т. е. как отношение означающего и означаемого.

Во-вторых, преобладание синхронного подхода к "социальным фактам" над попыткой объяснить их исторически присуще, несомненно, методологии Дюркгейма; однако его допущение о грядущей своеобразной "формальной психологии"** — предметной области, способной объединить социологию и психологию (чему придает особое значение Леви-Строс — с. 376), — находится, по сути, на периферии созданной им теории и даже противоречит ей. Леви-Строс в лекционном курсе "Будущность этнологии", прочитанном им в Коллеж де Франс в 1959—60-х гг., отмечает, что Дюркгейм "не в состоянии был превзойти оппозицию между индивидуальным и коллективным"***; в противовес дюркгеймовскому подходу он вводит новую категорию — "ментальных ограничителей [...], присущих инструментарию, посредством которого люди мыслят"**** и вырабатывают ценности в рамках конкретных фактов культуры (миф, ритуал, язык).

Таким образом, социальная антропология, создаваемая Леви-Стросом с конца 1950-х гг., была уже тогда нацелена на интеллектуальный аспект фактов культуры — онтологию человеческого мышления в культуре. Явственно это прозвучало, однако, лишь спустя двадцать лет: его исследование стремится к "обнаружению и формулированию законов порядка во всех регистрах человеческого мышления"*****. (Категория "ментальных ограничителей", конкретизирующая онтологический аспект мышления, широко применяется автором "Мифологик" в 1964—71-х гг. — об этом ниже; впервые эксплицитно охарактеризована им в 1972 г.******)

---

* *Дюркгейм* Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 412.

** Там же. С. 400—401.

*** *Lévi-Strauss* C. Paroles données. P., 1984. P. 27.

**** Ibid. P. 33—34.

***** *Lévi-Strauss* C. L'ethnologie devant la condition humaine (1979) // Lévi-Strauss C. Le regard élogné. P., 1983. P. 62.

****** См.: *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1994. С. 339—340, 343, 345, 349.

Что касается гносеологического подхода к обнаружению ментальных схем, присущих фактам культуры, то он открыто предстал в "Структурной антропологии" (1958) в виде составных частей складывающегося структурального метода. В ретроспективе, уже после выхода "Неприрученной мысли" и "Мифологик", обширная подборка статей 1940—50-х гг. (встреченная этнологами с большим интересом и оцененная как заявка на новую дисциплину и новый метод) ныне воспринимается скорее как сознательная развертка, чуть ли не в учебных целях того, из чего складывается метод: принцип синхронии, семиотический подход к фактам культуры; моделирование способов их внутреннего устройства, или связности, посредством особой процедуры, учитывающей и фактор вариативности, и роль инвариантных черт. Все эти принципы, вдохновленные структурной лингвистикой, уже были переосмыслены и определенным образом адаптированы к системе родства, социальной организации, ритуалу, мифу, ритуальной пластике как самобытным "языкам" традиционной культуры.

1960 год — важнейший рубеж на профессиональном пути родоначальника этнологического структурализма и одновременно французской социальной антропологии. В самом начале этого года Леви-Строс приступил к заведованию учрежденной в Коллеж де Франс кафедрой социальной антропологии (фактически была воссоздана на новой методологической основе кафедра социологии, возглавлявшаяся Моссом), где велось изучение бесписьменных обществ, и тогда же была образована Лаборатория социальной антропологии, с тем чтобы предоставить молодым ученым возможность для исследовательской работы. С этого же года начал выходить французский антропологический журнал "L'Homme" ("Человек"), имеющий направление, аналогичное английскому "Man" и "American Anthropologist". Генеральный секретарь, осуществлявший более тридцати лет научно-организационное руководство журналом "L'Homme", — один из ближайших соратников Леви-Строса, Ж. Пуйон.

В числе первых сотрудников лаборатории, руководимой Леви-Стросом с 1960 по 1984 г., были ученые со значительным опытом полевого и теоретического исследования: И. Шива, Ж. Пуйон, а затем П. Кластрес, супруги Ф. Эритье-Изард и М. Изард, Л. Сёбаг и др. На базе лаборатории постоянно проводилось стажирование, организовывались экспедиции к бесписьменным народам в различные регионы мира и готовились диссертации. В числе молодых исследователей были не только французы, но и ученые из других стран Европы и Америки. Никогда в истории этнологии проблематика изучения бесписьменных культур не представала столь широко, как в сформировавшейся вокруг лаборатории школе структурализма: изучение отношений родства и регуляции браков (А. Делюз, В. Валери, Ф. Эритье), потестарных отношений и потестарно-политической организации (М. Изард, П. Кластрес, Ж. Пуйон), мифологии и верований (Н. Бельмон, П. Биду, Л. Сёбаг), шаманизма (П. Биду, Ж. Дюверне, Л. Сёбаг), ритуала (Ж. Лемуен, С. Черкезоф). Мифология в единстве с механизмами мышления носителей тра-

диционной культуры стала главным объектом исследовательской работы самого Леви-Строса.

Принятие в члены Французской академии в 1973 г. явилось выражением признания фундаментального вклада Леви-Строса в национальную и мировую науку. К тому времени уже несколько национальных академий — Дании, Норвегии, США, а также Королевский Антропологический институт Великобритании признали его своим членом.

Фактором внутреннего единства школы французской социальной антропологии стал структуральный подход к изучению феноменов бесписьменной культуры. Название "структуральная" фактически указывало на магистральную гносеологическую процедуру: понять факт туземной культуры (соответствующий ему "мыслительный регистр" в данной культуре) — это значит довести его изучение до обнаружения *структуры*, т. е. формулы, описывающей связь его основных семиотических признаков, выявляемых, в свою очередь, с учетом сосуществования вариантов этого факта культуры, их виртуальных мыслительных переходов, или, как их называет Леви-Строс, "трансформаций" одних в другие.

Определение *структур* как систем, управляемых внутренней связностью, обнаруживаемых с учетом вариативности и моделируемых наподобие фонемы (модели смыслоразличительных признаков звуков языка, согласно Р. О. Якобсону и Н. С. Трубецкому), неоднократно давалось Леви-Стросом в "Структурной антропологии"*, "Предметной области антропологии" (см. с. 369 наст. изд.) и др. Однако, поскольку сам родоначальник структурализма порой сближал *структуру* с "формой" и в ранний период формирования метода не указывал, на какой онтологический объект этот метод нацелен (регистры мышления, присущие конкретной бесписьменной культуре), у ряда этнологов, в том числе в России, нередко складывалось ложное впечатление, что "структуры" существуют только в сознании исследователей, составляя пусть важный, но всего лишь вспомогательный инструментарий. Научно-методическое различение, проведенное Пуйоном, служит подспорьем для однозначного понимания онтологии *структуры* как алгоритма вариативности, которой характеризуется бытование явления культуры. Согласно терминологическому уточнению Пуйона, каждый из вариантов обладает целостностью ("ансамблем") своей внутренней организации, эта целостность обусловлена структурными (structurelles) связями; присущие культуре способы перехода от одного варианта к другому, благодаря чему достигается новое качество целостности ("ансамбль ансамблей"), обусловлены структуральными (structurales) связями**. Структуральные связи — это связи между семиотическими признаками, относительно которых — как бы играющих роль осей координат — осуществляется вариативность факта культуры. Способ выделения этих признаков апробирован Леви-Стросом в анализе

---

* *Леви-Строс К.* Структурная антропология. С. 35—36, 81—82, 247, 285, 323.

** *Pouillon G.* Fétiches sans fétichisme. P., 1975. P. 222.

тотемических комплексов, а сформулирован — еще ранее, в работе "Структура мифов"*: таблица, составляемая из всех известных вариантов явления, уподоблена, по сути, оркестровой партитуре, и каждый из вертикальных столбцов этой таблицы — семиотический признак, "звучащий" своеобычно, но в логическом отношении одинаково в каждом из вариантов.

Структуральный метод французской антропологической школы справедливо назван Е. М. Мелетинским *структурно-семиотическим:* моделирование структур выступает как бы вторым этапом процедуры, где первый этап — выделение совокупности значимых семиотических признаков. Отметим главное отличие этого метода от собственно семиотического, получившего значительное распространение в последние два-три десятилетия в отечественной этнологии и фольклористике. Семиотический метод состоит в обнаружении знаковых схем — "языков" фактов культуры, но на этом как бы приостанавливается; таким образом, выявляется только варьирование элементов (образующих ткань культурного явления), а не варьирование их "ансамблей". Применение только семиотического подхода не достигает обнаружения ходов мышления, не делает доступным реконструирование операций мышления.

Итак, школу французской социальной антропологии, получившей название "структуральной" сообразно оригинальной методологической процедуре, можно было бы вполне охарактеризовать — по нацеленности на предметную сферу, проблематику — как школу *антропологии мышления*.

Очертим кратко вклад Леви-Строса — "открывателя ментального континента" (Д. Спербер) — в изучение мышления, присущего носителям бесписьменных культурных традиций.

В "Тотемизме сегодня" и "Неприрученной мысли" исследователю удалось открыть в недрах специфического религиозного мировоззрения — тотемического комплекса — функционирование знаковых систем, служащих особой логической формой для выражения социально-родовой организации племени, социальных различий. Факты культуры, образующие в своей совокупности этот комплекс — "представления и верования "тотемического типа" [...] для тех обществ, которые их выработали или восприняли", конституируют "коды, позволяющие, в виде концептуальных систем, обеспечить обратимость сообщений, относящихся к любому уровню"**. Таким образом, природные виды-тотемы, особенно если это животные или растения, с которыми психологически отождествляют себя социальные группы, не тем "хороши, чтобы кушать", но тем, что они предрасполагают к определенному способу мышления — "хороши, чтобы думать"***. *Обратимость* — одно из важнейших свойств понятийной мысли; функционирование специфических классификаций (в рамках тотемической совокупности

---

* См.: *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1994. С. 48; *Его же.* Структурная антропология. С. 190—194.

** *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. С. 183.

*** Там же. С. 97.

верований, обрядов, пищевых запретов, эмблематики) задействует, как показано исследователем, все те основные операции мышления, которые составляют необходимый минимум современного мышления: выявление сходств и различий, расчленение-воссоединение и обобщение-конкретизация. Такие операции, причем в их совокупности, представлены, как показано Леви-Стросом, в некой единой мыслительной сетке, названной им *тотемическим оператором**.

Впервые в истории этнологической мысли на материале загадочного, обескураживавшего путешественников, миссионеров XIX в. тотемизма была продемонстрирована логическая рациональность мышления туземцев. Вместе с тем была выпукло очерчена и специфика так называемого первобытного мышления: логическая ось общего-частного еще не выделена в качестве самостоятельной формы (понятия) и воспроизводится неотъемлемо от семиотической оси — природа / культура.

Исследования Леви-Строса совершенно опрокидывают сформулированную в 1910—20-х гг. Л. Леви-Брюлем концепцию дологического ("prélogique") мышления, присущего людям традиционных обществ, якобы не способного к усмотрению противоречия и управляемого мистическими сопричастиями. Доказательство потенциально равной логической мощи так называемого первобытного мышления мышлению человека современной цивилизации тем более значительно, что оно осуществлено не посредством фрагментарного экспериментально-психологического изучения индивидов, а в рамках самой традиционной культуры. Составляющие ее социокультурные явления, после высвечивания присущего им интеллектуально-организующего аспекта, оказываются проницаемыми для современного ума. Они могут быть поняты адекватно, то есть с учетом и переживания изнутри, и включения их в сетку семиотических связей. Понятие "неприрученная мысль" означает совокупность характеристик мыслительной деятельности, изначально (вероятно, со времени неолита) присущих ей — что сохранилось более явно в менталитете традиционных обществ и присутствует также в ткани нашего мышления, сосуществуя с формами научной мысли.

В "Мифологиках" исследователем ставилась задача преодоления характерного для западной философской мысли разрыва между сферой чувственного и умопостигаемого. В первом томе этого обширного исследования, включающего анализ 813 мифологических повествований (а с вариантами — около 2000), в качестве отправного инструментария для реконструкции процессуальных свойств мысли названы оппозиции, составленные из полярных сенсорных качеств: сырое / вареное, влажное / сухое и др. Фактически в материалах "Мифологик" обнаруживается действенная роль и иного типа бинарных оппозиций, составленных не только из чувственных признаков: коммуникация / некоммуникация, умеренный / неумеренный и других. Изучение семантики мифов (потребовавшее от Леви-Строса в целях корректного применения созданной им методики анализа не только штудирования собранных другими

* *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. С. 218—219, 234, 251.

исследователями текстов мифов, но и изучения ботаники, зоологии среды обитания конкретных южно- и североамериканских индейских племен) подтвердило действенность бинарной оппозиции, как правило, но не обязательно образованной сенсорными признаками, в качестве единицы мышления, органичной менталитету туземцев.

Прослеживание того, каким образом оперирование бинарными оппозициями связывает между собой различные этиологические темы либо различные мифологемы и группы мифов, отображающие разные аспекты жизнедеятельности туземцев, составило главный методический ориентир исследователя. Если отдельная оппозиция играет роль признака, выраженного двухполюсной осью, то через сочетания подобных признаков, все более усложняющиеся по мере изучения семантики мифов и становящиеся в поле мифологии согласно терминологии Леви-Строса "ментальными ограничителями" реконструируется своего рода система координат — канва мифологического мышления. Система координат, объемлющая всю иерархию таких признаков-оппозиций, представляет как бы специфически организованный фонд коллективного разума.

В реконструируемом процессе мышления, осуществляющего виртуальные переходы от одного мифа (или группы мифов) к другому, можно выделить, исходя исключительно из текста "Мифологик", три операции, производимые посредством бинарных оппозиций как единиц мышления: 1) совмещение бинарных оппозиций; 2) инверсии — чреваты обычно переносом бинарности, т. е. установлением соответствий между общим противоположением и выражающими его конкретными оппозициями; 3) введение медиаторов*. Осуществление совокупности этих процессуально специфичных операций, как видно из леви-стросовского анализа мифов, обеспечивает все требования, которым согласно Ж. Пиаже** должно соответствовать понятийное мышление. Иначе говоря, не на уровне отдельного индивида, а на уровне коллективного субъекта (конкретная культура, историко-культурная область), ответственного за циркулирование, преобразование семантики мифов, достигается тип рациональности, присущий — по своему логическому качеству — понятийной мысли.

Если в "Тотемизме сегодня" и "Неприрученной мысли" показана полнота логических возможностей, то в "Мифологиках" обнаружены процессуальные характеристики и воссоздана канва мышления коллективного субъекта. Эта канва мышления реконструируется как присущая не отдельному мифу (взятому даже в совокупности его вариантов), а группе мифов или (по терминологии Леви-Строса) "метагруппе"; и тогда кодам, скрепляющим собой большие семантические подразделы

---

* Подробнее о выделении операций мифологического мышления на основе леви-стросовского анализа семантики мифов см.: *Островский А. Б.* Анализ мифов К. Леви-Строса: первобытное мышление и этнографический контекст // Советская этнография. 1984. № 5.

** См.: *Пиаже Ж.* Природа интеллекта // Хрестоматия по общей психологии: Психология мышления. М., 1981. С. 54—55.

в мифологическом поле, принадлежит, по сути, роль категорий мифологического мышления.

Коды в качестве категорий мышления, маркирующие его маршруты в мифологическом поле, преемственно связаны с методикой выявления структуры мифа (там это — аспекты повествования, а при записи вариантов в виде таблицы — ее вертикальные колонки), но охватывают гораздо более обширную семантическую и логическую область: "...мы уже восходим от рассмотрения отдельных мифов к рассмотрению определенных *путеводных схем* (chèmes conducteurs), которые упорядочены по одной и той же оси. В каждом пункте этой оси, указываемом схемой, мы намечаем, так сказать, *вертикаль* — вертикаль от других осей, проистекающих из той же операции, но реализуемой уже не с помощью мифов, принадлежащих только одной общности [...], но мифов, которые происходят из соседних общностей и при этом представляют некоторую *аналогию* мифам данной общности. Благодаря этому путеводные схемы упрощаются, обогащаются или трансформируются [...] Итак, по мере того как облако распространяется, его ядро конденсируется и организуется [...] Рождается некое многомерное тело, центральные части которого обнаруживают организацию, тогда как повсюду царят неопределенность и смешение"*.

Итак, в мифологическом поле коды играют роль проводников мышления, интегрируют семантику на участках сгущений, обеспечивают логическую действенность аналогий и в целом задают интенциональность (направленность) движения мысли. Имеется ли иерархия семантически различных кодов, в том числе по степени их общности? Леви-Строс отвергает какую-либо иерархию кодов — и как исследовательский принцип (скажем, выделение сексуального кода, как у З. Фрейда), и как принцип, определяющий движение мысли в мифологическом поле. Однако по ходу его анализа неоднократно выявляется, что те или иные коды, на определенных участках этого "поля", все же неэквивалентны. Так, в большой группе южноамериканских мифов о происхождении кухни (огня кухни), мяса диких свиней, культурных растений, а также меда и табака (как "окрестностей кухни") сообщения передаются, как резюмирует исследователь, посредством четырех кодов — кулинарного и сопряженного с ним техно-экономического, акустического, социологического и космологического, из них наибольшая операционная значимость принадлежит акустическому, способному передавать сообщения трех других кодов**. На роль привилегированного кода, представляющего наиболее общий логический контекст, фактически нередко претендует космологический, в одной из своих разновидностей: небо / земля, метеорологический, астрономический, код смены сезонов***.

---

* *Lévi-Strauss C.* Le Cru et le Cuit. P., 1964. P. 10—11 (курсив мой. — *А. О.*).

** *Lévi-Strauss C.* Du miel aux cendres. P., 1967. P. 405.

*** См.: *Lévi-Strauss C.* Le Cru et le Cuit. P. 241—246, 255—256, 322, 336; *Lévi-Strauss C.* Du miel aux cendres. P. 113, 227—229, 294, 328, 362.

Стремясь, по-видимому, избежать обвинений в какой-либо предвзятости, Леви-Строс почти не выходит за пределы семантики мифов американских индейцев (лишь изредка включает экскурсы компаративистского характера), избегает формулировать философско-психологические положения. Однако и в рамках его методики, понятийного инструментария, позволивших воссоздать систему духовных традиций коренного населения двух континентов, мифологическое мышление предстает как реальный, онтологически конкретный феномен культуры. И культурологические контуры "ментального континента", и гносеологические возможности кодов, играющих роль сетки координат для менталитета носителей культурных традиций, очерчены достаточно полно и убедительно.

Именно в этой, уже изученной перспективе мифологического мышления как конкретного феномена, можно сказать репрезента традиционной культуры, и написаны, по-видимому, более поздние работы, составившие основу настоящего издания, — "Путь масок" и "Ревнивая горшечница". По-своему сложные, эти работы предстают все же в гораздо более доступной для читателя, не искушенного в мифологии американских индейцев и тонкостях структурального анализа форме.

В первой из этих работ маска изучается в единстве ее свойств, относящихся к различным сторонам культуры: 1) характеристики маски как материального объекта; 2) ее функция и связи в семантике мифов; 3) ее социальные и религиозные характеристики. Структурно-семиотический подход предполагает не простое соотнесение в целях иллюстрации характеристик этих культурных планов, а отыскание единой внутренней организации, алгоритма трансформации этих характеристик. Впервые в этнологическом изучении маски показано, что в отношения трансформации вовлечены (подобно трансформациям в семантике мифов) "пластика, графика и колорит самих масок как материальных объектов" (с. 25 наст. изд.). Исследователь показал необходимость соотнесения маски, в единстве ее трех планов, бытующей в конкретной этнической общности, с масками других общностей, и обнаружил, какова логика трансформаций в межкультурных контактах. Так, при сохранении пластики — инвертируется общая семантическая функция; и, наоборот, если семантическая функция остается неизменной, то пластическая форма маски инвертируется (с. 64). Работа "Путь масок" существенным образом дополняет наше представление о мифологическом мышлении: и бинарные оппозиции, и все операции, на которых держится логика мифов, оказываются действенными в ситуациях преобразования пластических характеристик масок. Иначе говоря, канва мышления обретает таким образом не только виртуальный, но и реально-психологический статус в духовной жизни людей традиционных обществ. Поистине благодаря этнологическому изучению в музейных предметах можно увидеть "своего рода воплощенное мышление"*.

---

* *Lévi-Strauss C., Eribon D.* Op. cit. P. 153.

В "Ревнивой горшечнице", написанной на материале мифологии обеих Америк, получили дальнейшее развитие и структурно-семиотический метод, и собственно антропологическая проблематика. Так, в этой работе создатель метода впервые, на разнообразных примерах, разъяснил, какое содержание имеет заявленная им еще за тридцать лет до того (в "Структуре мифов") и позднее почти не упоминавшаяся "формула мифа". Эта формула, призванная охарактеризовать, в плане семантики и логики, как происходит, на определенном участке мифологического поля, исчерпание импульса мифомышления, высвечивает, как говорит Леви-Строс, "двоякое скручивание" — специфический взаимообмен субъектно-предикативными чертами у терминов и их функций в мифологических повествованиях данной группы. Специальное внимание уделено таким закономерностям в движении мифологического мышления, как дедуцирование (эмпирическая и "трансцендентальная дедукция", т. е. возникающая через посредство мифологического поля), "решетка" кодов, использование аналогий; расширено представление о "ментальных ограничителях". В "Ревнивой горшечнице" автор неоднократно полемизирует с Фрейдом, обращаясь к проблематике бессознательного не столько со своих прежних позиций (в "Структурной антропологии" эта категория, согласно Леви-Стросу, объемлет совокупность неосознаваемых ментальных операций, вне зависимости от какого-либо содержания), сколько с позиций культурной обусловленности — поскольку содержатся в коллективном фонде мифологии — таких личностных типов, известных широкому читателю из психоанализа, как оральный и анальный характер.

Еще один ракурс полемики, хотя и не столь явный, — возвращение к древнегреческому сюжету о царе Эдипе (этот сюжет положен Фрейдом в основу его теории о психосексуальной идентификации личности в онтогенезе, а Леви-Стросом — в основу его первой демонстрации в 1955 г. методики анализа мифов). Сопоставление Леви-Стросом логической схемы повествований об Эдипе со схемой, вскрываемой им в "Соломенной шляпке" Лабиша, — это, безусловно, не просто игра ума или способ позабавить читателя. Сопоставление служит тому, чтобы в современной (здесь — французской) культуре увидеть преемницу античного наследия, а в логических схемах, воспроизводимых культурой, — определяющую формулу бессознательного.

Огромный вклад Леви-Строса в изучение мифологического мышления не исчерпывает возможностей созданного им метода и не "закрывает", а, наоборот, научно обоснованно открывает проблематику *антропологии мышления*. Мифологическое мышление, как явствует из работ Леви-Строса, не противостоит аналитическому разуму, но предстает как действенное хранилище типа рациональности, сложившегося на ранних этапах человеческой истории и адекватного функционированию, самовоспроизведению менталитета бесписьменной культурной традиции. В этой перспективе, как нам кажется, обогащается (по объему и содержанию) и наше понимание категорий современной культуры, присущих ей типов ментальности.

* * *

При подготовке данного издания большую помощь переводчику оказали петербургские ученые: в сверке этнонимов, реалий, относящихся к традиционной культуре индейцев Южной и Северной Америки, — Ю. Б. Березкин и Е. А. Окладникова, терминологии и реалий европейского средневековья — А. Ю. Прокопьев и палеолита — Л. Б. Вишняцкий.

Доктор исторических наук
А. Б. Островский

ПУТЬ МАСОК



Часть первая

Путь масок

I

"В Нью-Йорке, — писал я в 1943 г., — было магическое место, где назначалось свидание со снами детства; где пели и разговаривали вековые стволы; где непостижимые предметы поджидали посетителя с тревожной неподвижностью лиц; где животные с более чем человеческой приветливостью складывали свои маленькие лапки, моля, как о привилегии, построить избраннику дворец бобра, служить ему проводником в царство тюленей либо в мистическом поцелуе преподать ему язык лягушки или зимородка. Это место, которому устаревшие, но по-своему действенные музеографические методы придают дополнительное обаяние светотеней пещер и обваливающихся нагромождений утраченных сокровищ, — его посещают каждый день с 10 до 5 часов в Американском Музее естественной истории: это обширный зал на первом этаже, посвященный индейским племенам Северного берега Тихого океана, от Аляски до Британской Колумбии".

"Без сомнения, недалека та эпоха, когда коллекции, происходящие из этой части мира, покинут этнографические музеи, чтобы занять место в художественных музеях, между древним Египтом или древним Ираном и европейским средневековьем. Ибо это искусство не является неравным с наиболее великими, и за полтора столетия, знакомящих нас с его историей, оно засвидетельствовало превосходящее их разнообразие и выказало явно неистощимый дар обновления".

(..)

"Эти полтора века увидели рождение и расцвет не одной, но десяти различных форм искусства: начиная с вышитых накидок чилкат, еще не опубликованных в начале XIX в., сразу достигших наивысшего совершенства текстиля, с острой желтизной, полученной от мха, с черным экстрактом коры кедра и медной голубизной минеральных окислов; вплоть до скульптурных набросков из аргиллита, сделанных блестящими, как черный обсидиан, и иллюстрирующих пламенеющий декаданс на стадии безделушек — искусства, овладевшего стальными инструментами и которое сталь и разрушит; минуя безумным образом и с длительностью, должно быть, лишь в несколько лет, танцевальные головные уборы, украшенные, как гербом, скульптурными фигурами на перламутровой основе; пояса из меха или из белого пуха, с которых уступами

свисали, подобно буклям, шкурки горностая. Это нескончаемое обновление, эту изобретательную уверенность, обеспечивающую успех там, где она действует, это пренебрежение к протоптанным путям, склонность к вечно новым импровизациям, непременно ведущим к оглушительному успеху, с тем чтобы не беспокоиться о некой идее, — наши современники, должно быть, воспринимали как исключительный удел Пикассо. По крайней мере с тем различием, что это рискованные опыты лишь одного человека, поражавшего нас на протяжении тридцати лет, а туземная культура вся осуществляла их в течение ста пятидесяти и даже более лет; ибо у нас нет оснований сомневаться в том, что это многообразное искусство не развивалось в одном и том же ритме от самых наиболее отдаленных своих истоков, которые остаются неизвестными. Тем не менее несколько предметов из камня, полученных благодаря раскопкам, доказывают, что это искусство могучей индивидуальности, идентифицируемое уже в его архаических произведениях, восходит к весьма древней эпохе, придавая этому термину относительную значимость, применительно к американской археологии".

"Как бы то ни было, в конце XIX в. еще выстраивалась цепочка деревень на берегу и на островах от залива Аляски до юга Ванкувера. В период их наибольшего процветания племена северо-западного побережья могли сосредоточивать в себе сто — сто пятьдесят тысяч душ — ничтожная цифра, когда мы думаем об интенсивном проявлении и о решающих уроках искусства, выработанного по всей этой отдаленной провинции Нового Света популяцией, плотность которой варьировала в разных регионах от 0,1 до 0,6 жителя на квадратный километр. На севере мы обязаны тлинкитам скульптурами, выполненными с тонким поэтическим воображением, изысканно украшенными; затем, к югу, хайда — монументальными творениями, полными строгости; цимшиан, у которых они, возможно, сопоставимы с более человеческой чувственностью; белла-кула, маски которых выражают помпезный стиль и где доминирует голубой кобальт; квакиутль, с разнузданным воображением, в изготовлении своих танцевальных масок предающимся изумительной открытости формы и цвета; нутка, сдерживаемым более мудрым реализмом; наконец, на крайнем юге, — сэлиш, чей весьма упрощенный стиль делается угловатым и схематичным, и у кого сглаживаются северные влияния".

(...)

"Для зрителей ритуалов инициации эти танцевальные маски, неожиданно раскрывающиеся двумя створками, позволяя разглядеть второе лицо, а иногда и третье позади второго, — все они запечатляли тайну и суровость, доказывали вездесущность сверхъестественного и коловращение мифов. Опрокидывая невозмутимость повседневной жизни, это первобытное послание остается столь неудержимым, что профилактическое отделение витринами — еще и сегодня — не предотвращает коммуникацию. Побродите час или два по этому залу, загроможденному "живыми столбами"; соответственно в другом плане, слова поэта[1] точно передают туземное выражение, обозначающее скульптурные столбы, поддерживающие балки домов, — столбы, которые суть менее

вещи, чем существа, "с точки зрения семьи", поскольку в дни сомнений и муки они также выводят наружу "сбивчивую речь", направляют обитателей жилища, дают им совет, утешают и указывают им выход из трудной ситуации. Даже сегодня потребовалось бы усилие, чтобы увидеть в них мертвые стволы и остаться глухим к их приглушенному голосу; чтобы не разглядеть за стеклом витрины, с обеих сторон, сумрачного облика "Ворона-каннибала", вместо хлопанья крыльев щелкающего зубами, и "хозяина морских приливов", вызывающего прилив и отлив миганием своих искусно сочлененных глаз".

"Ибо почти все эти маски — механические, наивные и пылкие одновременно. Игра веревок, блоков и шарниров позволяет ротовым отверстиям осмеять страхи новичка, глазам — оплакать его смерть, клюву — проглотить его. Уникальное в своем роде, это искусство объединяет в своих изображениях созерцательную безмятежность статуй Шартра[2] либо египетских гробниц и хитросплетения карнавала. Эти одинаково великие и древние традиции, отдельные остатки которых сохраняют сегодня ярмарочные лавки и церкви, царят здесь в своей изначальной полноте. Это дифирамбическое и синтетическое дарование, эта почти чудовищная способность постигать в качестве сходного то, что другие люди воспринимают различным, несомненно составляют исключительное и гениальное своеобразие искусства Британской Колумбии. От одной витрины к другой, от предмета к соседнему с ним, от одного угла к другому, а иногда того же самого предмета, переходим, можно думать, от Египта к XII столетию в Европе, от Сасанидов к каруселям пригородных ярмарок, от Версальского дворца (с его вызывающей напыщенностью в эмблемах и трофеях, его почти развращенностью в пластических метафорах и аллегориях) к конголезскому лесу. Посмотрите вблизи на эти коробочки для продуктов с вырезанным барельефом и подчеркнутые черным и красным: их орнаментация кажется чисто декоративной. Тем не менее по традиционным канонам желательно, чтобы здесь были изображены медведь, акула или бобр, но без того, чтобы какое-либо из этих требований сдерживало художника. Ведь животное там предстает одновременно в фас, сзади и в профиль, видимое одновременно сверху и снизу, снаружи и изнутри. Посредством необычайного смешения условности и реализма хирург-рисовальщик снимает с него шкуру, членит на части, даже опустошает его внутренности, с тем чтобы воссоздать новое существо, во всех моментах своей анатомии совпадающее с объемами-параллелепипедами, и создать предмет, который был бы одновременно и коробкой и животным и, в то же самое время, одним либо несколькими животными и человеком. Коробка разговаривает, она успешно заботится о доверенных ей сокровищах в одном из углов дома, где все свидетельствует о том, что сама она является остовом какого-то более крупного животного, вовнутрь которого ведет дверь — зияющая пасть, а там поднимается, в сотне приятных либо ужасных обличий, — лес символов, человеческих и нечеловеческих".

Позднее я познакомился с другими коллекциями северо-западного побережья. Коллекция Американского Музея — как и многие, жертва искажений хранителей, утратила значительное число черт, которые так

хорошо удавалось удержать в презентации, замысленной Францем Боасом. Участвуя в разделе вещей, соответственно имевшимся тогда у нас средствам, продававшихся нью-йоркскими антикварами, — в то время, которое и само сегодня кажется мифическим, когда эти творения вовсе не вызывали интереса, — Макс Эрнст, Андре Бретон, Жорж Дютюи и я образовали более скромные коллекции; в 1951 г. мне пришлось продать то, что я собрал. Будучи советником по культуре посольства, примерно в 1947 г. я имел случай приобрести для Франции знаменитую коллекцию, оказавшуюся ныне в одном музее западного побережья США: вместо облагаемых налогом долларов продавец предпочел несколько полотен Матисса и Пикассо. Несмотря на все мои усилия, мне не удалось убедить работников, ответственных за нашу художественную политику, находившихся тогда как раз с визитом в Нью-Йорке. Действительно, в этот период не предполагалось что-либо перепродавать из национальных собраний по современной живописи, и мой проект, прямо касающийся двух упомянутых художников, с риском оставить узуфрукт или даже право собственности на них, был сочтен утопическим; возможно, когда-нибудь во Франции они бы нашли дорогу в наши музеи.

Невзирая на эту неудачу и, несомненно, отчасти из-за нее, в период между двумя войнами, при виде редких предметов, имевшихся тогда во французских коллекциях и у некоторых антикваров, у меня завязалась никогда не ослаблявшаяся, почти чувственная связь с искусством северо-западного побережья. Еще недавно я ощущал ее вблизи тех мест, где родилось и развилось это искусство, посещая музеи Ванкувера и Вик-



Столб дома. Тлинкиты

тории и видя, как оно возрождается под искусным резцом индейских скульпторов и ювелиров, некоторые из которых остаются достойными своих великих предшественников.

Однако с течением лет это чувство почитания было подорвано беспокойством: это искусство поставило передо мной проблему, которую мне не удавалось разрешить. Некоторые маски, все — одного типа, волновали меня своей фактурой. Были странными их стиль и форма; от меня ускользало их пластическое оправдание. Хотя и тщательно проработанные резцом скульптора и наделенные приставными частями, несмотря на эти выступающие части, они имели массивный вид: сделанные, чтобы держать перед лицом, а не с изнанки, едва вогнутой, просто примыкающей к рельефу.

Гораздо более крупные, чем лицо, эти маски округлены сверху, но их боковые стороны, сначала искривленные, сближаются и становятся параллельными или даже наклонными друг к другу; таким образом, последняя треть приблизительно принимает вид прямоугольника или перевернутой трапеции. По нижнему краю небольшое основание совершенно горизонтально, как если бы маску отпилили с основанием, изображающим осевшую нижнюю челюсть, в середине которой свисает большой язык с вырезанным на нем барельефом либо раскрашенный красным. Примерно на треть высоты маски выступает верхняя челюсть. Непосредственно сверху — нос, часто указанный схематично либо даже отсутствующий, а чаще всего замещенный приставленной птичьей головкой с приоткрытым или закрытым клювом; две или три похожих головки возвышаются сверху маски подобно рогам. По вариациям в форме носа, в числе и расположении рогов различаются разные типы масок, названные: Бобр, Крохаль, Ворон, Сова и Весенний Лосось. Но каков бы ни был этот тип, общая форма остается одинаковой, как и форма глаз в виде двух деревянных цилиндров, вырезанных из того же куска либо приставленных и сильно выступающих из орбит.

Рассматривая эти маски, я непрерывно ставил перед собой одни и те же вопросы. Для чего эта необычная и столь мало приспособленная для своей функции форма? Несомненно, я их видел неполными, ибо некогда над ними возвышалась диадема из перьев лебедя или горного орла (одни целиком белые, а другие — на концах), среди которых поднимались несколько тонких палочек, украшенных шариками из пуха, колеблющимися при каждом движении того, кто держал маску. Кроме того, низ маски располагался на большой кайме, некогда из жестких перьев, а совсем недавно — из вышитой ткани. Но эти приклады, которые видны на старых фотографиях, акцентируют скорее странное своеобразие маски, не высвечивая таинственных черт ее облика: для чего этот широко открытый рот, эта отвисшая нижняя челюсть, выставляющая огромный язык? Для чего эти птичьи головки, по видимости не связанные с остальным и расположенные совсем иначе? Для чего эти выступающие глаза, образующие инвариантную черту всех типов? Отчего, наконец, этот демонический стиль, не сходный ни с чем в соседних культурах и даже в данной, где он зародился?



Маска swaihwé. Каучан

Я остаюсь неспособным ответить на все эти вопросы, не поняв, что не только мифы, но и маски не поддаются интерпретации в себе и для себя как изолированные объекты. Рассмотренный с точки зрения семантики, миф обретает значение, только будучи помещен в группу из своих трансформаций; таким же образом какой-либо тип маски, рассмотренный лишь с точки зрения пластики, отвечает другим типам, контуры и цвет которых он трансформирует, обретая свою индивидуальность. Для того чтобы эта индивидуальность противопоставлялась индивидуальности другой маски, необходимо и достаточно, чтобы доминировало одно и то же отношение между сообщением, передать или обозначить которое является функцией первой маски, и сообщением, которое в той же либо в соседней культуре должна передавать другая маска. С этой точки зрения, следовательно, надо будет установить, что социальные или религиозные функции, приписываемые маскам различного типа, которые мы для сопоставления противополагаем, находятся между собой в том же отношении трансформации, что и пластика, графика и колорит самих масок, рассмотренных как материальные объекты. И поскольку с каждым типом масок связаны мифы, имеющие целью объяснить их легендарное либо сверхъестественное происхождение и обосновать их роль в ритуале, экономике, социальной жизни, то гипотеза, состоящая в том, чтобы распространить на произведения искусства (но которые являются не только таковыми) метод, апробированный в изучении мифов (а они также являются таковыми), найдет свое подтверждение, если в конечном счете нам удастся обнаружить отношения трансформации между мифами, обосновывающими каждый из типов маски, — гомологич-



Карта распространения маски swaihwé

ные тем отношениям, что, исключительно с пластической точки зрения, доминируют между, собственно говоря, масками.

Чтобы выполнить эту программу, важно сперва рассмотреть тип маски, поставивший перед нами столько загадок, с тем чтобы заново сгруппировать совокупность трансформаций, которыми мы располагаем по этому вопросу, — иначе говоря, все, что нам известно об ее эстетических характеристиках, технике изготовления, о предназначавшемся употреблении и ожидаемых результатах, наконец, о мифах об ее происхождении, облике и условиях использования. Ибо, только составив такое глобальное досье, можно будет с пользой сопоставить его с другими.

II

Тип маски, только что нами описанной, свойственен дюжине индейских групп, входящих в лингвистическую семью сэлиш. Эти группы занимали две территории, каждая приблизительно длиной в триста километров: к северу и к югу от лимана реки Фрейзер и по другую сторону залива Джорджии, в восточной части острова Ванкувер. Эти маски обычно называют swaiḥwé — название, которое они носят в долине Фрейзер*; термины, обозначающие ее в других местах, весьма близки, и кажется ненужным составлять их перечень, разве что для того, чтобы отметить, что в регионе Пьюджет Саунд, где эта маска неизвестна, почти идентичное слово sqwēqwē обозначает потлач — род церемоний, по ходу которых хозяин распределяет богатства среди приглашенных им гостей, чтобы узаконить их присутствием свое приобщение к новому титулу или свой переход в новый статус. Мы вернемся еще к этому сближению.

В костюме держателей маски доминировал голубой цвет. Уже упомянутая кайма делалась из лебединых перьев, как и юбка, как и поножи и нарукавные повязки — иногда из шкурки нырка, — надевавшиеся танцорами. Некоторые из северных групп, клаус и слайямун вместо перьев использовали какую-то блестящую и также белую солому. У масок в руке был специальный систр, сделанный из раковин морского гребешка, нанизанных на деревянный обруч. В ту эпоху, когда Куртис[3] посетил каучан острова Ванкувер, среди этих индейцев насчитывалось семь обладателей масок swaiḥwé, изготовлявшихся по случаю потлача, но не присутствовавших в зимних ритуалах. Когда желали дать потлач или другой профанный праздник, то платили обладателям маски, с тем чтобы снискать их расположение. Те танцевали, указывая пальцем на небо, чтобы призвать, как они верили, своих предков спуститься оттуда. Мускем лимана Фрейзер, получившие маску от групп верховья, предназначали ее для потлача, для свадеб и похорон и для профанных танцев, сопровождающих инициацию. В некоторых группах залива церемони-

*Фонема сэлиш, обычно изображаемая посредством ḥ или x, — увулярный фрикативный звук. С фонетической точки зрения более точной была бы транскрипция: sxwaixwé.



Систр маски swaihwé. Сэлиш

альный клоун, надев немного другую маску, с копьем в руке нападал на маски swaihwé, как бы стремясь проткнуть им глаза, и танцоры делали вид, что гоняются за ним.

Маски swaihwé, как и право держать их во время церемоний, принадлежали исключительно нескольким линиям высокого ранга. Эти привилегии передавались по наследству или через брак: женщина, член линии — обладательницы маски, передавала это право детям, рожденным ею от своего мужа. Так объясняется, что, происходя, возможно, из одного-единственного источника, маска оказалась распространенной начиная с континента до острова Ванкувер и от лимана Фрейзер почти на двести километров к северу и к югу. На острове, у каучан и их соседей нанаймо, выход масок играл очистительную роль: маска "мыла" присутствующих. И повсюду в рассматриваемом ареале маски приносили удачу и благоприятствовали обретению богатств.

Хотя эта последняя функция присутствовала повсеместно и хотя в ней можно усматривать инвариантный признак масок, мифы об ее происхождении отчетливо различались в зависимости от того, относились ли они к острову или к континентальному побережью.

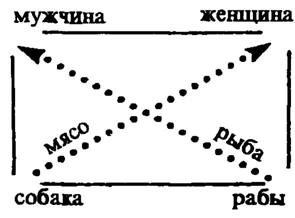
В версиях острова рассказывается, что в начале времен предки масок упали с неба. Лицом они были во всем похожи на нынешние маски.

Сперва на землю прибыло два персонажа; они прогнали третьего, следовавшего было за ними, из опасения, что дурной запах от его тела, как говорят одни, шум его систра, как говорят другие, отпугнет лососей. Коснувшись земли, четвертый вызвал землетрясение. Всего их было шесть, и каждый из них доставил какое-то особенное благо: оружие, орудия охоты или рыболовства, домашнюю утварь, магическое лекарство...

Там уже обитал один человек. Свою дочь, поскольку она была ленива, он отдал в жены одному из вновь прибывших, имевшему репутацию хорошего охотника. В сопровождении двух рабов молодая девушка совершила длинный путь к своему кандидату, которому она преподнесла сушеных лососей. В обмен путешественники получили мясо. Но брак имел дурное продолжение: трое родившихся детей умерли в раннем возрасте, и супруг возвратил женщину ее отцу.

Тот же предок решил жениться на дочери одного из его спутников, которую тот имел от чужеродки. Родилось много детей. Сопровождаемый своим братом (прибывшим с неба сразу после него), он однажды открыл собаку, которая помогала им охотиться. Но, невзирая на предостережения со стороны своего старшего, этот брат провинился в сексуальной невоздержанности со своей женой: как и предсказывалось, собака исчезла. Двое мужчин отправились на поиски ее и пришли к водопаду, по которому пытались подняться лососи. Это заставило их поразмыслить; они изготовили из прутьев верши и подвесили их вдоль водопада: туда нападало много прыгавших рыб. Они насушили их в значительном количестве и, нагруженные провизией, вернулись в деревню.

Более развитая, чем другие, эта версия выступает менее когерентной. Эпизоды не связаны, и повествование обрывается на рыбной ловле, не играющей роли в интриге и не придающей ей заключения. Тем не менее различаются несколько параллелизмов: основной предок заключает два последовательных брака, один — с супругой — ***предшественницей*** (она была на земле до него) и ***отдаленной***, поскольку из иного народа; другой — с супругой — ***последовательницей*** (рожденной уже после того, как он прибыл на землю) и ***близкой*** (дочь одного из его спутников).



В каждом браке выявляются два типа помощников: рабы у первой женщины, которые суть рыболовы и, по-видимому, мужчины; охотничья собака, открытая вскоре после второго брака. В мышлении сэлиш собака действительно нечто вроде раба: "Даже собака или раб будет работать лучше при хорошем обращении", — говорят на побережье Пьюджет Саунд. Нам неизвестно, мужского или женского пола животное в мифе, но сэлиш внутренней части связывают женщин с собаками. В мифе оканагон объясняется, "почему в настоящее время существуют женщины

и собаки". Призывая в ритуале душу медведя, убитого на охоте, ему обещают: "Никакая из женщин не будет есть твою плоть, никакая из собак не нанесет тебе оскорбления". И женщинам, и собакам запрещено мочиться вблизи сушилен продуктов, предназначенных для мужчин, и могли убить собаку, которая помочилась бы там. В жилищах карриер (атапаски, соседствующие с сэлиш) женщинам и собакам отводилось пространство у входной двери. В мифе, по сути, усиление связи между охотником и его собакой имплицирует, как мы видели, ослабление связи между мужчиной и его супругой. Выказав себя слишком страстным, муж наносит ущерб жене, ибо это нарушение охотничьих табу лишает его услуг своей собаки и, следовательно, ему не добыть дичь, которой муж обязан снабдить свою супругу. Этой двоякой ошибке мужа в направлении жены соответствуют, в первой части мифа, ошибки женщины в направлении своего отца и своего мужа: погрешность против культуры, когда ленивая девица отказывается сшивать шкуры, чтобы изготовить одежду; погрешность против природы, когда, выйдя замуж, она оказывается не в состоянии родить жизнеспособных детей. Во всем прочем версии острова остаются непокорны попыткам формализации. Их строение можно будет прояснить только в сопоставлении с континентальными версиями. Итак, рассмотрим теперь их.

При незначительных различиях все группы среднего и нижнего Фрейзер излагают одинаковое повествование. Некогда был юноша, пораженный проказой. Его тело издавало зловонный запах, и даже его близкие избегали его. Несчастный решил покончить с собой, бросившись в озеро. В толще воды он наткнулся на крышу жилища, охраняемого нырками (Gavia sp.), все обитатели которого страдали от какой-то таинственной болезни (либо, согласно версиям, только младенец или дочь вождя, пораженные судорогами, после того как герой брызнул им на спину или на желудок). В обмен на собственное исцеление он излечил больных, получил девушку в жены и впервые увидел маски, систры и костюмы танцоров swaihwé. Вслед за тем он оказался чудесным образом перенесенным на то место, откуда нырял; либо бобр и лосось так называемого вида *кооe* — а иногда более многочисленные животные, см. выше на с. 24 названия масок — открыли ему подземный переход, выходящий наружу вблизи нынешнего города Ель.

Герой отправил либо сопроводил свою сестру на озеро и приказал ей забросить рыболовную удочку, с крючком или без (по одной версии, с перьями в виде приманки). Она поймала и вытащила на поверхность водяных духов. Они освободились и снова ушли вглубь, оставив маску и систр. Молодые люди поместили эти драгоценные предметы в декорированную корзинку, сплетенную на этот случай; либо они завернули их в самое красивое одеяло, какое было у их матери. Либо герой возвращает воде маску-оригинал, изготовив с нее копию, которую поручает своему кузену носить открыто (поскольку, говорит миф, у него самого не было возможности взять на себя эту функцию); либо, тот же мотив, он дает оригинал своему молодому брату. Но идет ли речь об оригинале или о копии — почти во всех версиях маска переходит в приданое сестре

или дочери героя, когда та выходит замуж. Одна лишь версия выходит за рамки: рассказывается, что маска попала в руки врагов. В самом деле, она была драгоценной; своего первого обладателя она наделила силой излечивать от судорог и от болезней кожи и в общем виде, как говорится в той же версии мифа, "все идет легко у того, кто владеет маской".

Мифы континента имеют другую общую черту: они точно локализуют интригу. Она разворачивается, как говорится, в Ивавус, или Эвавус, деревне, расположенной в трех километрах вверх от нынешнего города Хоп. Озеро, в котором герой ищет смерти, — это озеро Коукве, или Ковкава, около устья реки Кокюялла, притекающей к левому берегу реки Фрейзер, куда она впадает на уровне Хопа. После своего подземного прохода герой выходит наружу вблизи Еля, и также по направлению к Елю вся его семья отправляется ловить рыбу.

У индейцев томпсон, группа утамкт, есть версия, очень близкая к предыдущим. Они называют деревню Вау'ус и располагают ее в четырех-пяти километрах к востоку от Хопа. Эта версия задевает целую проблему, которой специально посвящена одна из глав второй части книги (см. ниже, с. 100). Версия с нижнего Фрейзер придает больше значения сестре. В начале повествования она живет одна со своим братом; когда она тянет вверх маску, которую духи озера цепляют ей на рыболовный крючок, то полагает сперва, что подсекла рыбу; она испытывает страх при виде перьев и убегает. Брат возвращает ее, она вновь приступает; наконец захватывает маску, завертывает ее в одеяло и кладет в корзину. Брат показывает ее во время определенных танцев. Отныне маска будет передаваться по наследству либо через брак, но случается, что и ее могут украсть во время войн — происшествие без особых последствий, так как чужеродцам неизвестны песни и танцы, придающие маске действенность.

В устье реки Гаррисон, а также в низовье Фрейзер рассказывают, что у первопредка было два сына и две дочери. Каждое утро они отправлялись ловить рыбу. Однажды на кончике удочки они вытащили что-то очень тяжелое и увидели выступающие глаза и перья swaihwé (называемой здесь sqoâéqoé). Они позвали отца; сверхъестественное существо исчезло, оставив свою маску и костюм. Потомки этой семьи брали жен в чужих племенах, и таким образом распространилось ношение маски.

В июле месяце 1974 г. в низовье Фрейзер я услышал несколько отличную версию, происходящую из Сардиса, недалеко от Чилливак. Маска была выловлена в озере Гаррисон двумя незамужними сестрами, непримиримо враждебными к браку, к чему их единственный брат испытывал такие же чувства. У маски был удлиненный клюв, он был украшен перьями, которым брат был обязан своим спасением: как-то, когда его преследовали враги, он спасся вплавь, и враги не догадались о том, что он был под перьями, только и выступавшими из-под воды. Этот случай продемонстрировал благодетельность маски. Позднее шаман дополнил ее танцевальным костюмом из орлиных перьев; обе сестры изменили свое отношение к браку и согласились выйти замуж, одна — за сквамиш, а другая — за сумас.

Как и другие, просмотренные нами, эта версия подразумевает первоначальную квази-инцестозную ситуацию: брат и сестры противозаконно

сближены их общей враждебностью к браку, что побуждает их жить вместе; но в конце, как и в других версиях, обретение маски и ее употребление приводят женщин к экзогамному браку. Со своей стороны мотив плавучей приманки напоминает об аналогичном эпизоде из версии сквамиш (см. ниже, с. 35), происходящей как раз из одной из тех групп, где героини вступают в брак*.

К югу от границы Канады и США лумми штата Вашингтон называют маску sxoaxi и придают ей несколько отличную форму: большая лицевая часть, во рту спереди нет одного или двух зубов, что позволяет носителю маски немного видеть сквозь скважину. Головка ворона с клювом, заостренным книзу, занимает место носа; кверху она продолжается человекообразной формой: возвышается круглая голова, ощетинившаяся тонкими палочками, к которым приклеен лебединый пух. Танцор, обнаженный до пояса, надевал юбку из шерсти дикой козы, поножи, сделанные из шкурки лебедя, и в руке держал систр уже описанного типа (с. 27). У всякого, кто узурпировал маску, лицо покрывалось язвами. В танцах принимал участие церемониальный клоун. Он надевал маску — красную с одной стороны и черную — с другой, с кривым ртом и волосами, лежавшими в беспорядке. Зрители должны были не смеяться при виде его, в противном случае и они также были бы поражены язвами на теле и внутри дыхательных путей. Этот клоун гонялся за танцорами в масках и особенно стремился проткнуть им глаза (см. выше, с. 28), сильно выступавшие, как и в других случаях.

Маски sxoaxi представали по случаю профанных церемоний, таких, как потлач. От этого отстранялись танцоры, имевшие покровительство духа-охранителя, из опасения как бы он, проявившись некстати, не утратил во время церемонии своего качества. Заслуживает особого внимания миф о происхождении.

Мальчик, сирота по матери, готовился к инициации. Отец длительное время его тренировал, предлагая ему все виды испытаний, и запрещал даже приближаться к его единственной сестре. Та, испытывая чувство жалости, отправилась тайком повидать брата; она пообещала сопровождать его во время предстоящего испытания, чтобы помочь ему отыскать немного пищи. Она дала ему корни папоротника, но по возвращении юноша почувствовал себя больным. Подозревая какое-то непослушание, отец изгнал его и посулил ему скорой смерти.

Герой отправился куда глаза глядят, а его тело покрылось язвами. Уверенный в том, что пошел умирать, он решил отправиться так далеко, чтобы не нашли его труп. Однажды, истощенный от усталости и болезни, он остановился у ручья. Во сне к нему явились два человека, один раскрашенный красным, а другой черным, и предсказали, что наутро он найдет двух лососей, соответственно красного и черного. Надо будет приготовить их согласно ритуалу, отварить и расположить на листе зловонной капусты (Lysichiton), но, как бы ни хотелось, воздержаться от того, чтобы их поесть. При этом условии он больше не будет страдать

---

* Я выражаю благодарность вождю Маллоуэю из Сардиса, пожелавшему изложить мне это повествование, а также д-ру У. Г. Жилек и д-ру Л. М. Жилек-Аалл, устроивших мне с ним встречу.

от голода. Эта двухцветная пара лососей, побуждающих героя, заставляет подумать о танцоре, украшенном маской — с одной стороны красной, а с другой — черной, — и эта пара по-своему напоминает держателей маски sxoaxi (см. выше, с. 32). Нет показаний для того, чтобы проследовать этим путем. Итак, вернемся к мифологическому повествованию.

Герой точно исполнил предписания своих ночных гостей; из его щек и из груди вышли лягушки и запрыгнули на лососей. Следующей ночью снова появились эти два человека; они приказали своему протеже следовать за потоком, углублявшимся в горы. Он предался течению потока — вплоть до обширного жилища, на стенах которого были прицеплены танцевальные костюмы. Его принял старик, извинился за то, что ничего не смог дать ему на месте: "Возвращайся в свою деревню и потребуй, чтобы провели очищение твоего дома и сплели две корзинки". На следующее утро, продолжил хозяин, сестра героя должна будет отрезать у себя три длины волос, связать их концы и погрузить в воду, подобно рыболовной удочке.

Сестра подчинилась и потащила удочку, когда ощутила тяжесть. Она услышала глухой шум, шедший из толщи воды; девушка вытянула на берег маску, показавшуюся ей безобразной, к которой были привязаны два систра. Затем она выловила вторую маску; каждую из них брат положил в корзинку. Когда опустилась ночь, то перед собравшейся деревней он запел песню масок, надев ее с помощью сильных юношей, отобранных среди близких родственников (см. выше, с. 31). Впоследствии в разных деревнях в период проведения церемоний его приглашали показывать маски, и он стал очень богат.

В отличие от версий острова мы видим, что в версиях континента ясная и хорошо выстроенная интрига. Но также видно, что явная некогерентность первых зависит от того факта, что они ограничиваются тем, что инвертируют все эпизоды и что им приходится разрабатывать другую интригу, позволяющую передавать их один к одному с риском изменить порядок, в каком они следуют, и поместить в конце повествования трансформированный образ того эпизода, который находился в начале.

Эта манипуляция проявляется уже в изначальном источнике, определяемом маскам. В версиях с Фрейзер их приходится с трудом вытаскивать из их подводного местопребывания на поверхность земли; в версиях острова они спонтанно падают с неба без внешнего вмешательства. Если пункт прибытия остается одним и тем же, иначе говоря, земля, то в одном случае они происходят с неба, а следовательно, сверху; в другом же — из хтонического мира, который мифы располагают под водой. Во всех своих деталях версии острова и версии континентального побережья поддерживают между собой все то же отношение инверсии. На первый план интриги одни помещают отношение между мужем и женой, другие — между братом и сестрой. Начальному эпизоду мифов побережья, относящемуся к больному, неизлечимому сыну у матери (одна из версий уточняет, что отец умер), которого держат на почтительном расстоянии из-за его зловония и который бросается в воду — двигаясь, следовательно, сверху вниз (вертикальная ось), — в версиях острова отвечают,

с одной стороны, ленивая и неспособная дочь у отца (в мифах ничего не говорится о материнском предке), размещающаяся в отдалении, с тем чтобы найти мужа (горизонтальная ось), а с другой стороны, третий предок, упавший с неба; его держат на почтительном расстоянии из страха, как бы шум его систра или запах его тела не спугнули рыбу. Только версия лумми принимает формулу отец — сын, уточняя, что мать умерла, — но ценой инверсии, противопоставляющей этот вариант континента всем прочим. Действительно, герой там заболевает *вследствие* своего неповиновения, и оно является *причиной* изгнания, которому он подвергается, тогда как в других случаях он по своей воле отправляется в изгнание *ввиду* своей болезни.

В версиях острова ленивая девушка выходит замуж за первую маску; но она лишает его средства стать предком, поскольку все мальчики, рожденные от их союза, умирают в раннем возрасте. В версиях континента, наоборот, больной молодой человек женится на дочери вождя водяных духов — тот является первой маской — и также исцеляет всех прочих, которые, благодаря его браку и вновь обретенному здоровью, смогут стать предками. Вслед за чем героиня версий острова, герой версий континента препровождаются: она — к своему отцу, а он — к матери. Итак, в версиях острова первая маска женится на близкой родственнице, не являющейся сестрой, тогда как в мифах континента герой вербует свою сестру, с которой он составляет, особенно в версии лумми, почти инцестозную близость. Эта чрезмерная близость имеет соответствие с сексуальной невоздержанностью, виновником которой, в версиях острова, оказывается один из протагонистов, по отношению к своей жене — и это несмотря на то, что оба типа сближения запрещались, в одном случае отцом героя, а в другом — братом данного индивида.

Теперь уже понятно право на существование в повествованиях странной части — рыбной ловли, на чем вдруг оканчиваются версии острова. Расположив в начале, а не в конце повествования происхождение масок и заставив их падать с неба — в противоположность версиям континента, где их поднимают из толщи воды, — версии острова буквально не знают, как же кончить. Им требуется заключение, но, будучи необходимым в этом качестве, в версиях континента оно может существовать лишь в парадоксальной форме — ловле вне воды рыб, старающихся подняться по водопаду и снова падающих в сплетенные верши. Это развитие интриги имеет точное соответствие с вылавливанием масок, расположенных в толще воды и помещаемых в срочно изготовленные для этого корзинки. Так получаем два симметричных заключения: одно, где люди ловят на удочку маски, находящиеся в воде, с тем чтобы поместить их в корзинки; другое, где сверхъестественные существа, прототипы масок, изготовляют корзинки, которые вывешивают на открытом воздухе, в соответствии с техникой рыболовства, придумываемой по данному случаю, чтобы поймать рыб, поднимающихся с помощью особых движений из воды.

Из этого анализа проистекают два вывода. Сперва установим, что легче трансформировать версии континента в версии острова, чем совершить то же действие в обратном направлении. Ибо версии континента построены логично, тогда как версии острова — нет, но обретают

производную логику, в зависимости лишь от того, интерпретируем ли мы их как результат трансформации, первоначальную стадию которой изображают первые. Отсюда следует, что континентальные версии следует считать изначальными, а версии острова — производными, что подтверждает мнение специалистов по этому региону мира, помещающих источник и центр диффузии масок swaihwé в среднем течении Фрейзер, но приводящих в связи с этим довольно смутные доводы, менее убедительные, чем те, что извлечены из только что произведенного нами сопоставления. Итак, далекий от того, чтобы поворачиваться спиной к истории, структуральный анализ вносит вклад в нее.

При этом отметим гибридный характер версии сквамиш, в которой, кажется, основным предметом выступает учет древней миграции с побережья на острова.

В первоначальные времена, когда еще было очень мало людей на земле, два брата услышали шум на крыше своего дома. Они увидели человека, который танцевал, держа маску sxaixi (слово сквамиш для swaihwé). Братья пригласили его спуститься, но человек отказался и продолжал танцевать. Наконец он согласился и тут же заявил, что он старший. "Нет, — сказали братья, — ты моложе, мы были здесь до тебя". В ответ на это человек принялся танцевать, не желая остановиться. Братья, доведенные до исступления, отогнали его вниз к бухте. Там незнакомец женился на неизвестно где найденной женщине, и у них было многочисленное потомство, наделенное живым и энергичным характером. Иногда риф, расположенный поблизости от их деревни, навещали тюлени. Когда эти животные издавали крики, то обитатели первой деревни, более удаленной от берега, прибегали, но понапрасну, ибо их соперники, находившиеся в непосредственной близости от места, к тому моменту уже всех тюленей убивали. Это положение вещей вызвало ухудшение условий существования первообитателей, у которых воцарился голод.

Среди них был колдун, придумавший хитрую уловку. Ушли месяцы, а возможно и годы, на то, чтобы изготовить искусственного тюленя. Когда он появился на реке, люди с верховья сделали вид, что отправились на охоту. Люди с низовья, встревоженные суматохой, сперва захотели поразить ложную дичь, завлекшую их повыше. Затем она снова спустилась к низовью, увлекая за собой людей, прицепленных к веревке гарпуна, и, в свою очередь, женщин и детей, которые сложили багаж и отплыли. Деревянный тюлень направился к большому озеру. Несколько семей, чьи мужчины по ходу движения выпустили веревку, пристали к острову Купер (совсем близко от острова Ванкувер, напротив лимана Фрейзер). Те, что хорошо держались, прибыли в Нанус (немного дальше на север, на берегу острова Ванкувер). Поэтому сквамиш континентального берега дружественны к людям, живущим на другом берегу пролива.

Эта версия подтверждает нашу интерпретацию. Ибо, разворачиваясь между континентом и островом, она обычно усваивает промежуточные партии. Вместо того чтобы падать с неба или возникать из глубины озера, первая маска внезапно появилась на крыше дома: между высоким и низким, именно там, где, в "акватических" версиях, герой приземляет-



Скульптура, символизирующая swaihwé; в нижней части маски имеется изображение в виде рыбы

ся, невольно нанося визит духам озера (см. выше, с. 30). Ее принимают два брата, образующих немаркированную пару, в которой нейтрализуется маркированная оппозиция, либо мужа и жены, либо брата и сестры. Хотя все еще как бы небесного происхождения, эта маска не является первопредком, поскольку братья и их сотоварищи уже обитали на земле и поскольку они играют более важную роль, чем та, весьма незначительная, приписываемая версиями острова одному-единственному индивиду, известному в качестве первого жителя. Наконец оппозиция между горизонтальной осью и вертикальной осью — и она также нейтрализуется, поскольку маска спускается лишь с крыши дома и поскольку охота на тюленя, полностью разворачивающаяся на поверхности моря, замещает ловлю на удочку в хтонической пучине.

Теперь перейдем ко второму пункту. Мы видели, что при переходе от континентальных версий к версиям острова финальный эпизод замещает маски рыбами (см. выше, с. 34). Несомненно, они были уже рыбами в версиях континента, но не в буквальном, а в переносном смысле, конечно, поскольку их ловили на удочку. И не потому ли маски уподоблены рыбам, буквально или фигурально, что у них значительно свисает язык? Один миф кёр-д-ален — тоже сэлиш, но происходящих из внутренней части, — говорит о духе вод, выловленном женщиной, которая приняла его язык за рыбу. Переворачивают эту аналогию — но сопоставление более или менее отдаленных мифов нередко подтверждает такого рода трансформацию — чинук, клакамас нижнего течения Колумбии, — им известна людоедка, названная "Язык", соответственно своему

огненному языку, пожирательница, которую рассекают рыбы с режущим плавником. Эти рыбы принадлежат, несомненно, к семейству скорпеновых, мы еще их обнаружим позднее (с. 45). Сэлиш острова Ванкувер ведут свое происхождение от скульптуры, представляющей маску swaihwé, у которой в части, занимаемой языком, имеется рельефное изображение рыбы; тогда как от лаиллуэт до шусвап, внутри континента, предпочитают верить в акватических духов: полулюдей-полурыб. Все эти данные подсказывают двоякую близость масок swaihwé с рыбами: метафорическую, поскольку большой свисающий язык, являющийся одним из их характерных признаков, сходен с рыбой, их можно спутать; и метонимическую — ведь их вылавливают как раз за язык, за который на удочку ловят рыб: "Акватический женский монстр, — рассказывает другой миф кéр-д-ален, — остался там, с рыболовным крючком во рту..."

Наряду с другими сэлиш внутренней части мы только что упоминали лиллуэт. Нельзя утверждать категорически, что их маски, названные säinnux, соответствовали маскам swaihwé их соседей с Фрейзер, ведь до нас не дошло ни экземпляра. Во всяком случае это представляется вероятным, если учесть, с одной стороны, скульптурные столбы, обнаруженные на территории лиллуэт, в которых без труда узнаются маски swaihwé, и, с другой стороны, тот факт, что, подобно им, маски, называемые säinnux, составляли привилегию отдельных линий, носивших их по случаю потлача и представлявших ими полулюдей-полурыб. Мы вернемся к этому во второй части книги. Тем не менее миф о происхождении отличается, несмотря на некоторые аналогии: посещение сверхъестественных существ, обитателей подземного мира, дружественных к воде и могучих магов. Но вместо того что герой посещает их не по своей воле, делает их больными, затем излечивает и в благодарность получает жену, здесь именно акватические духи губят болезнью молодых людей, пришедших в надежде взять в жены их дочерей. Одному из молодых людей, наделенному магическими способностями, наконец удается помириться с хозяевами и соблазнить двух сестер благодаря своей блестящей коже, нежной на ощупь. Это — противоположность проказе, хотя впоследствии он превращается в старика калеку, которого одна из его супруг — единственная, оставшаяся верной, — переносит в корзине.

Другие аспекты мифов о происхождении масок swaihwé оказываются невредимы у лиллуэт, но — связаны с происхождением меди. Известно, что народы этой части мира весьма ценили этот металл, приобретаемый ими встарь путем обмена с северными племенами, которые получали его от индейцев из лингвистической семьи атапасков, добывавших его в естественном состоянии. В исторические времена навигаторы и торговцы ввезли обручную медь, быстро вытеснившую прочую.

Бабка и ее внук, рассказывают лиллуэт, одни пережили эпидемию. Поскольку ребенок не переставая плакал, старуха, чтобы его отвлечь, смастерила ему рыболовную удочку из своих волос и поместила клубок волос на крючок в качестве приманки. Оснащенный таким образом, молодой герой выловил первую медь — талисман, сделавший его хорошим охотником. Бабка сушила мясо, дубила кожу и шила из шкур; они стали богатыми. Герой решил путешествовать. Он познакомился со

скваминш, пригласил их, а также и другие племена. Он пел, танцевал перед гостями, показал им свою медь и раздал накопленные богатства. Два вождя предложили ему в жены своих дочерей; в обмен они получили куски меди. У молодого человека и его жен было много детей, особенно мальчиков, которым другие вожди предложили своих дочерей, не без того, чтобы, в свою очередь, получить медь. Вот так этот металл распространился во всех племенах. Те, кто им обладал, считали его весьма драгоценным благом, которое они не желали выпускать из рук: настолько этот редкий материал придавал им престиж.

Итак, этот миф определяет меди такое же водное происхождение, как другие мифы приписывают маске swaihwé. И то и другое вылавливается, и их обладание одинаково доставляет богатство. И медь, и маска распространяются через браки, заключенные в чужеродных группах, с той разницей, что направление передвижения не одно и то же: маска swaihwé идет от жены к мужу и их потомкам, тогда как медь идет от мужа к отцу жены, следовательно, по восходящей линии. Мы сказали бы, что при переходе от племен Фрейзер к лиллуэт с мифом о происхождении масок swaihwé произошло нечто вроде расщепления: частично он обнаруживается в мифе о происхождении масок säinnux, которые, вероятно, то же, что и swaihwé, а другая часть — в мифе о происхождении меди, металлической субстанции, не имеющей явного отношения к маскам, хотя с экономической и социологической точки зрения она выполняет ту же самую функцию, с учетом направления циркуляции этих поставок.

В мифе скагит излагается та же история о swaihwé, что и в мифах с Фрейзер, за исключением того, что сверхъестественные духи, пребывающие в глубине воды, наделяют своих посетителей не масками, но "богатствами четырех сторон света" — благами, сравнимыми с теми благами, которые в ином случае доставляет то маска, то медь. На другом конце области диффузии масок swaihwé — у квакиутль есть миф о мальчике, названном He'Kîn. Вечно больной, с кожей, покрытой язвами, он укрывается на вершине горы ожидать прихода смерти. Жаба, которая там оказывается, исцеляет его магической мазью, дает ему тонко обработанную медную пластинку (это причудливые предметы, считавшиеся у квакиутль и их соседей наиболее драгоценным имуществом и игравшие значительную роль в социальных, экономических сделках и ритуальных операциях) и поверяет ему имя изготовителя медных пластинок: Лаквагила. Герой возвращается к своим, сестра принимает его и поздравляет с его новым обликом. Он дарит ей медь, "чтобы она принесла ее в качестве приданого своему будущему мужу".

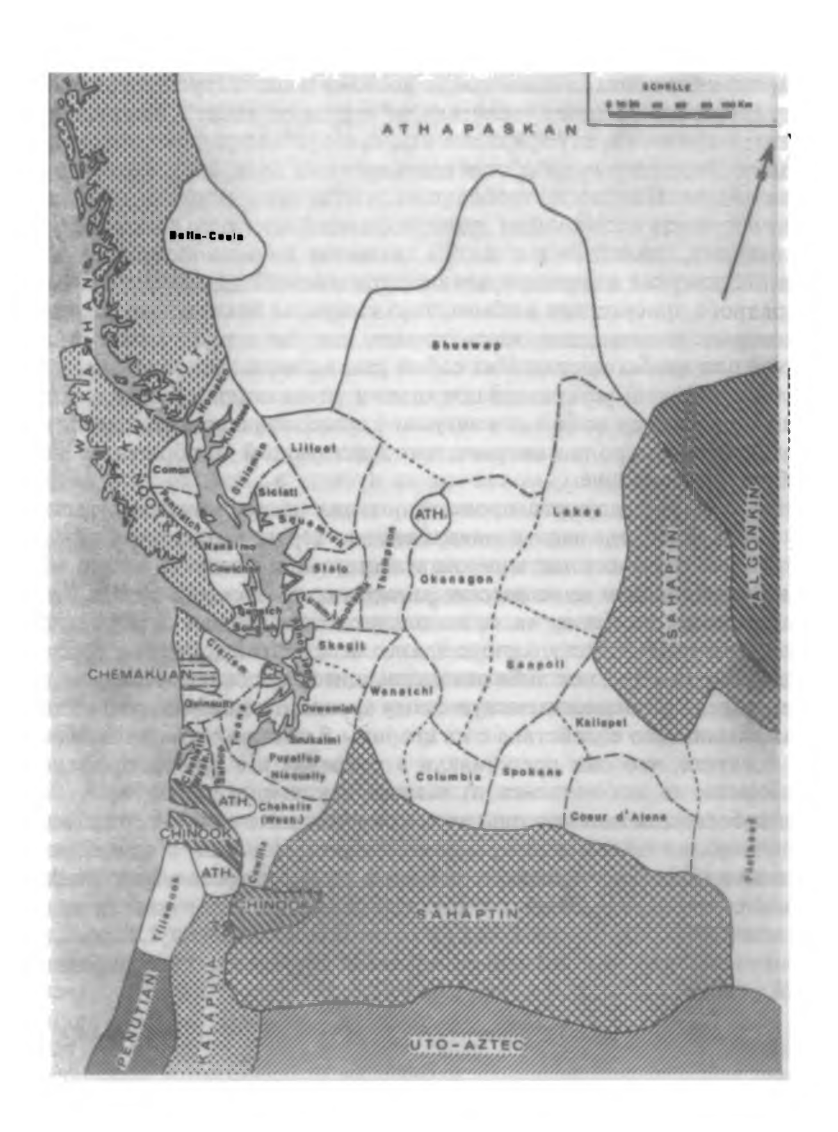
Несмотря на инверсию места, где герой ищет смерть (вершина горы вместо глубокого озера), этот миф задействует для происхождения меди ту же интригу и несколько деталей, показавшихся нам значимыми в мифах о происхождении swaihwé, в частности роль, возложенную на сестру. Даже жаба, оказывающая помощь, уже присутствует в этих мифах — под видом лягушек, которые, в версии лумми, вырываются из тела героя и освобождают его от болезни. Это земноводное играет роль и в уже использованной версии нижнего течения Фрейзер (см. выше,

с. 30), хотя этот эпизод нами там не упомянут: когда герой останавливается у озера, где он хочет утопиться, то сперва он ловит и жарит лосося; но в тот момент, когда собирается съесть его, обнаруживает вместо него лягушку. Этот удар судьбы подталкивает его к цели, и он осуществляет свой замысел. Поскольку требовалось, чтобы он прыгнул в воду, с тем чтобы встретить исцеляющих духов, подателей масок, то можно сказать, что лягушка, замещающая лосося, является косвенной причиной его удачи. К тому же в версии лумми лягушки освобождают его от своего зловредного присутствия в обмен, так сказать, за отказ от двух лососей, на которые земноводные вспрыгивают, как бы с тем, чтобы с ними слиться или чтобы заменить их собой (см. выше, с. 33). Миф квакиутль и два мифа сэлиш устанавливают одно и то же отношение корреляции и оппозиции между жабой или лягушкой и лососем и придают земноводному идентичную роль в интриге, соответствующей то обретению меди, то обретению swaihwé.

Из всего предыдущего проистекают два предварительных вывода. Мы выявили определенные инвариантные черты масок swaihwé, рассмотренных как в их пластическом аспекте, так и в аспекте мифов об их происхождении. Эти пластические инварианты включают в себя: белый цвет костюма, поскольку часто используются лебединые перья или пух; свисающий язык и выступающие глаза масок; наконец, птичьи головки, иногда замещающие нос либо возвышающиеся над головой. Если теперь мы перейдем на социологическую точку зрения, то заметим, что обладание масками либо содействие с их стороны благоприятствовали обретению богатств; что они представали в потлачах и в других профанных церемониях, но исключались из сакральных зимних обрядов; что они были собственностью нескольких высокородных линий и передавались исключительно по наследству или через брак. Наконец, с точки зрения семантики мифы подчеркивают двоякого рода близость масок swaihwé, с одной стороны, с рыбами, а с другой — с медью. Возможно ли понять основание этих разрозненных черт и сочленить их в систему? Такова, для того пункта, где мы находимся, двоякая проблема, которую ставят маски swaihwé.

III

На острове Ванкувер группы языка сэлиш соседствовали на западе с нутка и на севере с квакиутль. Такая близость объясняет, что эти два народа заимствовали у сэлиш маски swaihwé и даже имя, которое на квакиутль произносится xwéxwé, или Kwékwé. Выполненные в более реалистической манере, маски нутка и квакиутль изображают лицо, воодушевленное неистовой экспрессией, но с сохранением всех характеристик, знакомых нам у swaihwé. Некоторые экземпляры, происходящие от квакиутль, разрисованы белым и в верхней части содержат стилизованные мотивы, напоминающие перья, которыми украшены такие же маски у сэлиш. И у масок xwéxwé, нутка и квакиутль, свисающий язык, выступающие глаза и отростки в форме птичьих головок — иногда они более своенравно размещены. Танцоры держат систр, идентичный с систром

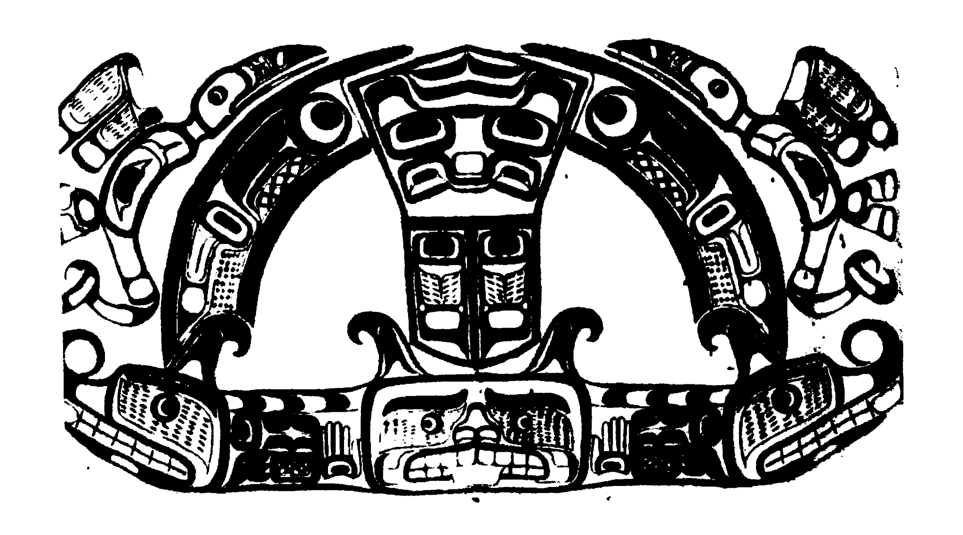


Карта расселения племен

swaihwé. Невозможно усомниться, что речь идет об одной и той же маске, переданной в менее строгом, но более лирическом и взволнованном стиле.

Квакиутль ассоциировали маски xwéxwé с подземными толчками. "Считалось, что их танцы, — пишет Боас, — сотрясали землю, что было определенным средством приведения хаматса", то есть новообращенного в более высокое братство, а именно братство "каннибалов". Во время инициации новичок, становившийся свирепым и диким, удалялся в лес, и требовалось добиться того, чтобы он вернулся и снова водворился в деревенском сообществе. Эта ассоциация между xwéxwé (или swaihwé) и подземным толчком проявилась уже в мифах сэлиш (см. с. 29, 32) и, что любопытно, она проливает свет на символику систров, которыми снабжены танцоры, как, впрочем, и на символику колеблющегося древка, украшенного шариками из пуха, венчающими маску у сэлиш. В работе "От меда к пеплу" мы привлекли внимание к тому, как Плутарх объясняет роль систров у древних египтян: "Систр [...] дает понять, что надо, чтобы вещи встряхивались и никогда не переставали трястись, как бы пробуждались и содрогались, как если бы они уснули и ослабли". Систр был символом божества с сомкнутыми бедрами, "таким образом, что как бы из стыдливости он пребывал в уединении, но [...] Исида их разрезала и поделила их с ним сообща — заставив его двигаться правильно и к своему удовольствию". Вспомним о герое, которого в мифах о происхождении swaihwé болезнь делает калекой, а также о демиурге у индейцев каража — связанном, чтобы, будучи свободным в своих движениях, он не разрушил землю. По свидетельству г-жи Глории Кранмер Уэбстер, хранителя музея антропологии Ванкувера и по происхождению квакиутль, маски xwéxwé, начав свой танец, уже не желали останавливаться; требовалось физически принуждать их (см. выше, с. 35). Они также мешали детям ухватить подарки (монетки, в недавнее время), подбрасываемые в воздух во время спектакля. Мы вернемся к этому обстоятельству (с. 44), настолько интересному, что на другом краю области диффузии swaihwé — у лумми держателями масок выбирали наиболее крепких людей, в надежде, что те будут очень долго танцевать. Под конец эти атлеты уступали место тому человеку, в честь кого устраивался праздник; тот по кругу распределял подарки — под внимательным взглядом наиболее молодых из присутствующих, которые подстерегали случайную стычку, чтобы завладеть ими.

Чтобы дать представление о происхождении масок у квакиутль, имелось два типа повествований: одни откровенно мифологические, а другие — скорее легендарного характера. В значительном согласии с исторической истиной эти последние повествования относятся к бракам, заключавшимся с комокс — народностью сэлиш, смежной с южными квакиутль на острове Ванкувер. Одно из повествований берет начало с того момента, как вождь региона Форт Руперт, территории подгруппы квакиутль, объявил через своего вестника, что хочет жениться на дочери вождя комокс. Сразу после этого заявления он с многочисленным войском поплыл по морю. Комокс оказали ему хороший прием, приняли свадебные подарки, занимавшие две лодки, а невеста упаковала



Церемониальная раскраска; нижняя часть символизирует sisiul, а выше — изображение медной пластины в обрамлении радуги и двух воронов. Хлопок. Квакиутль

свои вещи. Тут послышался шум грома, и в то же время зазвучали раковинные систры. Появились четыре человека в масках и принялись танцевать. Во время последовавшего за тем пира квакиутль впервые отведали камас (лилейные со съедобной луковицей). Вождь комокс приказал, чтобы "успокоили" маски, а затем он передал их в дар своему зятю. Тот получил также новое имя и двадцать сундуков камас, которыми по возвращении угостил своих сородичей. Затем он приказал им танцевать swaihwé. Жена родила ему троих детей, но после рождения четвертого супруги расстались; жена возвратилась в свою родную деревню с двумя детьми и с правом исполнять для комокс несколько танцев из зимнего церемониала квакиутль. Двое детей носили имена квакиутль, которые через них и "пришли" впервые к комокс.

Другое легендарное повествование касается двух комокс, которые отправились к квакиутль в надежде добыть женщину для своих внука и сына. Претендент был благосклонно принят, получил новое имя (имя деда со стороны девушки), дал потлач своим новым свойственникам и получил в подарок маску Сисиула — змея с двумя головами, которую он мог использовать в танце перед своими родственниками комокс, никогда прежде ее не видевшими. Сам он устроился у квакиутль, но его отец взялся передать комокс маску Сисиула. С этой поры индейцы проводят зимний церемониал, куда входит и танец Сисиула.

Третье повествование выводит на сцену две группы квакиутль, связанные между собой по браку: островные нимкиш и как раз напротив на континенте — коэксотенок. Вождь нимкиш жил на Ксалк, восточном берегу острова. Однажды он пристал к своему зятю по поводу "хорошего танца" комокс, иначе говоря — swaihwé. У этого зятя был брат,

убедивший его вступить в войну с комокс, чтобы завладеть танцем. Молодой человек с сотней могучих воинов погрузились в лодки. Прибыв в страну комокс, они услышали шум грома: это были чужеродцы, "певшие для xwéxwé".

Все войско отплыло к другому краю бухты, откуда наблюдали танцоров и облака орлиного пуха, поднимавшиеся к небу. После танца половина экипажа приблизилась, комокс усадили их и дали им пир. Опять прогрохотал гром, и появились четыре маски — расписанные охрой, покрытые перьями и держащие в руке систры, сделанные из нанизанных морских гребешков. Вождь комокс обратился с речью к гостям и даровал им право исполнять танец, а также дал им сундук, в котором были маски со своими аксессуарами.

Итак, между островными сэлиш и квакиутль, как острова, так и континента, существовала сеть двойственных отношений, позволявшая переходить от брачного союза к войне. В обоих случаях маски и связанные с ними привилегии были ставкой в соперничестве и в обменах, с той же функцией, что и женщины, имена людей и пищевые продукты. Маска swaihwé или xwéxwé, исключаемая из зимних сакральных ритуалов, переходит, в этих повествованиях, от сэлиш к квакиутль в связи с военной экспедицией либо браком; в последнем случае перемещение имело такое же направление, что и перемещение вступающей в брак женщины. Будучи составной частью зимней церемонии, маска сисиул, наоборот, переходит от квакиутль к комокс, то есть в противоположном направлении, а именно в том, в котором следует также молодой муж комокс, устраивающийся у родителей жены. Такие рассказы, несомненно, напоминают о реально происходивших обычаях. Другие явно идут из мифологии.

Такова история того индейца квакиутль, группы нимкиш, жившего в уже упомянутом городе Ксалк, который захотел отправиться на косу мыса Скотт, северную оконечность острова, чтобы посетить место, сделавшееся знаменитым благодаря одному мифологическому событию*. Вечером индеец прибыл в Гвегвакауалис, маленькую бухту у основания мыса, выстроил себе жилище, разжег огонь, пообедал, но не смог уснуть. Ночью он услышал грохотанье, и земля заколебалась, как во время землетрясения. Он вышел, присел, уловил гул разговоров, шедший, показалось, из Аксдема, с противоположного берега мыса. Он снова лег в постель и заснул. Во сне к нему явился человек, приказавший ему очиститься и идти в Аксдем и там, после того как земля четырежды содрогнется, войти в церемониальный дом, который он увидит, усесться там и ожидать событий. То же видение снова пришло и на следующую ночь. В течение этих двух дней герой мылся, воздерживался от пищи, а затем отправился в путь на Аксдем.

---

*Однажды два орла со своим птенцом спустились с неба. Они опустились на землю в Кумкате, около мыса Скотт, избавились от своих перьев и стали людьми, первыми обитателями местности. Если именно на это событие намекает миф, то следует счесть значимым, что он сохраняет код мифов островных сэлиш о происхождении swaihwé, от которого, в инвертированном виде, есть лишь сообщение в данном мифе, передающем его в терминах уже не небесного, но акватического кода.

Туда он прибыл, когда опустилась ночь, увидел большой дом и вошел в него. Одинокий огонь освещал все внутри; вскоре появилась группа мужчин и женщин, и какой-то оратор воззвал к духам. После четырехкратного повторения женщины превратились в больших красных рыб, в возбуждении совершавших конвульсивные движения, что было причиной громыханий, услышанных героем; вслед за этим они снова приняли свое человечье обличье. Четыре персонажа, державших маски xwéxwé, танцевали перед ними, потрясая раковинными систрами. И в это время служители пели:

"Убирайтесь прочь, ужасы" (дважды)
"ужасы со свисающим языком" (дважды)
"ужасы с выступающими глазами" (дважды).

При каждом выходе танцоров рыбы опять становились женщинами.

Оратор поприветствовал героя, наделил его именем Красная Рыба и подарил ему "сверхъестественные сокровища этой великой церемонии". Герой попросил, чтобы церемониальный дом был доставлен к нему. Ему сказали, чтобы возвращался к себе, а дом и аксессуары последуют за ним. Итак, наш человек вернулся в Ксалк, пролежал в постели четыре дня, затем созвал всех жителей, предложив им прежде очиститься. Вечером по глухому рокотанию от невидимых существ он понял, что его дом прибыл. Он вошел туда со своими гостями. Послышались громовые раскаты, земля четырежды содрогнулась; маски появились и стали танцевать. Герой показал всем собравшимся подарки, полученные от рыб: четыре резных столба дома, четыре маски xwéxwé, четыре деревянных бубна и колотушки из зубов пилы-рыбы, от ударов которых происходили громовые раскаты, наконец, четыре раковинных систра. "Все это поместилось в зале, ведь не было ни продуктов питания, ни каких-либо богатств, которые бы герой получил от красных рыб в качестве сокровища. Потому он и сказал, что эти рыбы скупы".

Мораль, приводящая в замешательство, если не вспомнить, что у сэлиш маски swaihwé имеют противоположный характер: они делают богатыми тех, кто ими обладает или кто снискал их поддержку. Тот факт, что маска, заимствованная какой-либо популяцией от соседней с ней, претерпевает, по ходу этого перемещения, инверсию в своих признаках, — факт, богатый уроками, позднее привлечет целиком наше внимание. И более того, в одной уже приведенной версии сэлиш (см. выше, с. 31—32) две сестры и их брат, живущие замкнувшись на себе и отказывающиеся жениться, иначе говоря, открыться вовне, считаются имеющими "каменный желудок"; однако д-р У. Г. Жилек и д-р Л. М. Жилек-Аалл, большие знатоки культуры сэлиш, пожелали для нас уточнить, что этот оборот, фигурирующий также в песнях swaihwé, как это празднуется в настоящее время, обозначает эгоиста, его или ее, который думает лишь о себе, отказывается действовать на благо других и общаться с ними. Итак, это та же характеристика, какую квакиутль приписывают своей маске xwéxwé; сэлиш наделяют этой чертой людей, вплоть до того, что маска, с которой тогда связывается противоположное качество, позволяет им от этого избавиться. Вспоминается, что маски xwéxwé у квакиутль по-другому проявляют свой мерзкий харак-

тер, препятствуя детям собирать монетки, подброшенные в воздухе (см. с. 41).

С другой стороны, маски сэлиш и квакиутль сохраняют одну общую черту, ведь конвульсии, охватывающие рыб — в соотнесении с подземными шумами и толчками, — непосредственно отсылают к тем судорогам, от которых страдают акватические духи мифов сэлиш, зараженные слюной героя, и к способности, признаваемой за масками, представляющими этих духов, излечивать от судорог (см. выше, с. 31). Но перед тем как отыскивать какой-либо окольный путь, чтобы добраться до этих проблем (поскольку непосредственно располагаемая нами информация не проливает света), следует уточнить идентификацию рыб, о которых говорит миф, и вскрыть их семантическую функцию.

Называемые обычно в английском языке "красная треска" или "красный луциан", это не треска, но рыбы скал и глубокой воды, принадлежащие виду Sebastes ruberrimus, семейство скорпеновых (Scorpaenidae). Как указывает их научное название, они красные, но то же семейство включает в себя и черные либо иначе окрашенные виды. Интересующий нас вид включает субъектов значительного размера, возможно превосходящих один метр. Выделяются колючими плавниками и чешуей, могущими поранить рыбаков. Следовательно, нет ничего удивительного в том, что мифы этого региона часто упоминают о селениях красных Scorpaenidae — созданий, ужасающих своим режущим плавником и шипами, возвышающимися с боков (см. выше, с. 37). С более тривиальной точки зрения у этих рыб сухое, без жира мясо, которое требуется обильно поливать маслом, неудобное для пищеварения, чему придается значение в мифах и о чем мы не станем здесь распространяться. Мы затронем этот вопрос позднее (с. 133). Согласно нутка, красный Scorpaenide был могучим и грозным магом, который как-то сварил в глиняной печи своих дочерей-девственниц, чтобы накормить гостя-Ворона, а затем тут же их воскресил. Ворон пожелал сделать то же самое, когда он давал ответный прием, но его дочери умерли, а скорпена оказался неспособным вернуть их к жизни.

Один из мифов цимшиан (северных соседей континентальных квакиутль) ассоциирует красную скорпену с происхождением меди. Однажды ночью перед ревниво охраняемой дочерью одного вождя, чахнувшей, оттого что у нее не было мужа, появился принц небесного происхождения, "одетый в свет". На следующую ночь он отправил за ней своего раба, но она обозналась и отдалась ему. Принц ограничился младшей сестрой, хромой, которую он избавил от немощности. Затем он взял реванш, сумев один завладеть медью: драгоценный металл находился на вершине недоступной горы, откуда он сорвал его одним выстрелом из рогатки. Медь медленно соскользнула в долину, где она раскололась, с тем чтобы породить известные нам залежи. Позднее принц и его раб поссорились на рыбной ловле. Первый превратил второго в красную скорпену, у которого всякий раз, как он поднимал голову, желудок выходил изо рта. Эксперты подтверждают, что внутренний орган этой рыбы поднимается до самого зева, когда ее вытаскивают из воды: красная скорпена, как говорят сквамиш, "выворачивается изнутри наружу". Принц превратил и свою невестку в скорпену, так называемый вид

голубые-бока: "самая красивая из всех рыб, ведь это была принцесса"; затем он со своей супругой вернулся на небо, оставив на земле двух дочерей, тем временем вышедших замуж. Однажды старшая из них сообщила своему мужу о месторождении меди, созданном ее отцом в верховьях Скины. Супруги организовали экспедицию, чтобы завладеть медью, но проект не завершился: предпочли остановиться в пути, с тем чтобы срубить и сбыть "дерево с приятным запахом". Дочь принца и ее муж стали им торговать и разбогатели.

Что касается младшей, она вовлекла своего мужа в поиски лосося, который превращается в медь. Ему это удалось, но испарения от этой "живой меди" отравили его: он умер. Медь решили обжечь и благодаря этому открыли то, что трудно интерпретировать иначе как искусство плавки. Эпизод настолько таинственный, что обычно отказывают индейцам Тихоокеанского побережья в знании этого искусства, которые до того, как мореплавателями и торговцами была завезена обручная медь, ограничивались тем, что распиливали природный металл и ковали из него. Как бы то ни было, принц снова спустился на землю и воскресил своего зятя. Он объяснил, что "живая медь" опасна, и запретил ее употребление, сделав исключение для мужа своей дочери и их потомков, которые, как он сказал, одни лишь смогут "убивать живую медь и превращать ее в драгоценные предметы". Он действительно обучил их предохраняться от ядовитых испарений. Благодаря этим познаниям супруги сказочным образом разбогатели.

Этот миф, обосновывающий привилегии, отстаиваемые одной линией, на знание и обработку меди, покоится на серии оппозиций и параллелей. Персонажи разделяются на две группы по их последнему месту, небесному либо водному. С этой точки зрения две дочери, протагонисты второй части, воспроизводят двух сестер, протагонистов первой, ибо старшая из дочерей открывает воздушное богатство — благоухание дерева, а младшая — водное богатство, медного лосося. От поколения к поколению соответствующие свойственники младшей и старшей пересекаются. Возникают и другие оппозиции: между принцем и его рабом, красавицей принцессой и ее увечной сестрой, "мертвой" медью на вершине горы и "живой" медью в воде, нежным запахом дерева и смертельным зловонием меди, где и то и другое — источники богатства и т. д.

Метаморфоза вероломного персонажа, захватчика: раб — красная скорпена — берется здесь в плане скупости; эта рыба противополагается лососю, живой меди, обычно обогащающей тех, кто ею владеет, при условии, что они умеют предохраняться от исходящей от нее опасности. Хотя цимшиан не известны маски swaihwé или xwéxwé, они связывают, в рамках оппозиционной пары, красную скорпену — из которой квакиутль делают подателя масок — и медь, которую сэлиш ставят в прямую связь с ними.

Впрочем, тот же миф, но рассказанный наизнанку, существует у сквамиш (побережье континента, на севере Фрейзер), имеющих маску под именем sxaixai. Две дочери шамана часто прохаживались вблизи озера, чтобы найти себе мужа. Сперва на их призывы ответила черная скорпена; они отказали ему из-за его выступающих глаз. Затем появилась красная скорпена — сверкающее создание, в отсветах пламени, от кото-

рого вода так засветилась, как если бы снизу загорелся огонь. Они и его не пожелали, так как у него был слишком большой рот и огромные глаза. В действительности же девушки желали прихода "сверкающего сына дня", в котором мы узнаем alter ego принца, "одетого в свет", спустившегося с неба — в мифе цимшиан, тогда как здесь он поднимается из глубины вод. Наконец он показался, "золотистый, светлый и блестящий, как небо", и согласился жениться на младшей. Но, подобно водяным духам из мифа лиллуэт о масках säinnux (см. с. 37), старший шаман, отец девушек, воспользовался своими дочерьми, чтобы привлечь их претендентов и возложить на них задания, считавшиеся смертельными. Герой смог обойти все ловушки и превратил дом в заколдованный утес, куда он заключил своего тестя. Этот утес существует; если оскорбить его, начнется буря и виновник и его лодка потонут.

Стало быть, и здесь герой, которому обязаны медью и который отличается своим сверканием, солнечным и металлическим, оказывается в корреляции и оппозиции со скорпеной. Во второй части книги мы углубим представление о той роли, что отведена этим рыбам. Изложенного достаточно, чтобы убедиться, что их внедрение в миф квакиутль о происхождении масок не случайно и что оно объясняется несовместимостью масок xwéxwé с богатствами, среди которых медь — и вещество par excellence*, и символ. Тем не менее этих частичных и фрагментарных указаний недостаточно, чтобы понять, что, как мы констатировали, маски swaihwé были поставлены сэлиш в непосредственную корреляцию с обретением богатств, тогда как у квакиутль прямо, а у цимшиан непрямо красные скорпены — ассоциированные квакиутль с масками — выполняют противоположную функцию. И это при том, что везде, где маски существуют, их пластические характеристики остаются одинаковыми и что наблюдается та же самая близость между ними и землетрясениями. Если мы отказываемся закрыть вопрос на этом констатировании неопределенности, то следует отклониться от нашего метода и открыть какой-то оригинальный путь выхода из тупика, где мы временно блокированы.

IV

Любой миф или мифологическая последовательность остались бы непостижимыми, если бы каждый миф не противополагался другим версиям того же самого мифа либо мифам, по видимости отличным, а каждая последовательность — другим последовательностям того же либо других мифов, и особенно тем мифам или тем последовательностям, логическая арматура и конкретное содержание которых, рассмотренные в их мельчайших деталях, кажутся принимающими их противоположность. Мыслимо ли, чтобы мы могли применить этот метод к пластическим творениям? Для этого потребовалось бы, чтобы каждое из них по своим очертаниям, декору и цвету противостояло бы другим, у которых те же самые элементы, по-другому исполненные, проти-

---

* в высшей степени *(лат.)*. — *Примеч. пер.*

вополагались бы себе подобным, с тем чтобы служить опорой какому-то частному сообщению. Если это верно относительно масок, то следовало бы признать, что, подобно словам языка, никакая из них не содержит в себе самой всего значения. Таковое проистекает одновременно из того значения, что включает выбранный термин, и из тех значений (исключаемых этим же выбором) других терминов, которыми можно было бы его заместить.

Итак, добавим в качестве рабочей гипотезы, что форма, цвет, черты внешнего облика масок swaihwé, показавшиеся нам характерными, не обладают собственным значением либо что это значение, взятое отдельно, является неполным. Следовательно, любая попытка интерпретировать их изолированно будет напрасной. Добавим далее, что эта форма, окраска и эти черты внешнего облика неотделимы от других, которым они противополагаются, поскольку выбраны для того, чтобы охарактеризовать какой-то тип маски, чей смысл был и в том, чтобы оспорить первый тип. По этой гипотезе только сопоставление двух типов позволит определить семантическое поле, в рамках которого соответствующие функции каждого типа будут взаимно дополняться. Именно на уровне этого глобального семантического поля и следует сделать попытку разместиться.

Предполагая, что существует какой-то тип маски в отношении контраста и корреляции с маской swaihwé, надо будет, следовательно, обнаружив его, суметь дедуцировать отличительные черты его облика, отправляясь от тех, что послужили нам при описании первого. Испытаем на опыте. По своим аксессуарам и сопровождающему ее костюму маска swaihwé выражает родство с белым цветом. Другая, следовательно, будет черной или будет выражать родство с темными тонами. Swaihwé и ее костюм украшены перьями; если другая маска включает отделку животного происхождения, то таковая должна быть из шерсти. У маски swaihwé выступающие глаза; глаза другой маски будут иметь противоположный вид. У маски swaihwé большой открытый рот, нижняя челюсть отвисает, выставляя напоказ огромный язык; потребуется, чтобы у другого типа маски форма рта препятствовала этому органу выставляться. Наконец, надо будет приготовиться к тому, что мифы о происхождении и соответствующие обоим типам религиозные, социальные и экономические коннотации будут иметь между собой такие же диалектические отношения — симметрии, противоположности или противоречия, — уже обнаруженные под углом зрения пластики. Если можно будет верифицировать этот параллелизм, то он определенно подтвердит первоначальную гипотезу, по которой в такой области, как маски, сопрягающей мифологические данные, социальные и религиозные функции и пластическое выражение, эти три порядка феноменов, кажущиеся столь разнородными, функционально связаны. Исходя из этого, они станут подвластны одному и тому же истолкованию.

Однако достаточно сформулировать a priori условия, которым должна будет удовлетворять эта идеальная маска, чтобы распознать ее реальное существование. Исходя из чисто формальных требований, мы фактически сделали не что иное, как описали и воссоздали, со всеми ее пластическими характеристиками, маску, называемую dzonokwa, име-

ющуюся у квакнутль, а в то же время и многие другие, и в числе их фигурирует, не будем забывать, под именем xwéxwé маска swaihwé, заимствованная у сэлиш. Впрочем, повествования квакнутль, имеющие легендарный разворот, устанавливают связь между двумя типами: герой одного из этих повествований, которому удается мирная победа над масками xwéxwé, — сын сверхъестественного существа Dzonokwa, и его магическая сила особенно зависит от способности издавать крик подобно своему родителю.

В более общем виде термин dzonokwa обозначает класс сверхъестественных существ, чаще всего женских существ, но, каков бы ни был их пол, наделенных большими женскими грудями. Поэтому будем использовать это слово в женском роде. Dzonokwa живут в самой чаще леса, это свирепые великанши, а также людоедки, похищающие у индейцев детей, чтобы съесть их. Вместе с тем они поддерживают с людьми двойственные отношения — то враждебные, то наделенные определенным сотрудничеством. Ваятелям квакнутль нравится изображать Dzonokwa; известны и ее многочисленные маски, с характерными чертами, позволяющими легко ее идентифицировать.

Эти маски — черные или, скорее, в их декоре превалирует черный цвет. Чаще всего у них отделка из черной шерсти, изображающей волосы, бороду, усы (чем украшены даже женские экземпляры), а держатели масок накрывались черной накидкой либо медвежьим мехом или мехом темной масти. Вместо выступающих и вытаращенных глаз, какие у масок swaihwé, глаза, погруженные в глубь орбит, пустые либо полуприкрытые. На деле вогнутость не ограничивается глазами: щеки также



Танцор в маске, персонифицирующий Dzonokwa. Квакиутль

впалые и аналогично — другие части тела, когда Ozonokwa изображается стоящей.

Один из мифов квакиутль выводит героя, "увидевшего в реке утес, изрытый впадинами [...] Он увидел, что дыры были глазами Dzonokwa [...] Он нырнул в воду, в глаза Ozonokwa". Согласно другому мифу, череп Dzonokwa служит ванной. Церемониальные блюда, иногда огромные, символизируют людоедку. Основное блюдо вырезано на месте живота персонажа, спящего на спине, согнув ноги. Это как бы сервировка стола, где вогнутые предметы соответственно изображают лицо, грудь, пупок и коленные чашечки.

Рот у масок и других изображений не широко раскрыт, а, наоборот, наморщен от надувания губ, производимого чудищем в момент испускания им своего характерного крика "у! у!". Эта позиция губ исключает, чтобы язык был высунут либо даже видим; но в отсутствие свисающего языка всем статуям, изображающим Dzonokwa, приданы сильно отвисающие груди — до земли, как иногда говорят, настолько они большие.

Вспомним, что, согласно сэлиш, прототипы масок swaihwé происходят с неба либо из толщи воды, иначе говоря, сверху либо снизу. Людоеды или людоедки, прототипы масок Ozonokwa, как нам сказали, происходят с гор либо из леса, издалека. С точки зрения функциональной маски swaihwé представляют предков, основателей наиболее высоких линиджей: они воплощают социальный порядок, в оппозиции к Dzonokwa, которые суть асоциальные духи, не предки — ведь, по определению, это творцы следующих за ними поколений, — но похитители или похитительницы детей, препятствующие этому следованию. Во время танцев маскированный персонаж стремится ослепить маски swaihwé ударами копья (см. выше, с. 28, 32). Как объясним ниже, Dzonokwa слепа либо поражена дефектом зрения (см. с. 60) и сама стремится ослепить, налепляя смолу на веки тем детям, которых она похищает, неся их в корзине, тогда как маски swaihwé сами переносятся в корзинке. Наконец, если маски swaihwé никогда не появляются во время зимних сакральных ритуалов, то маски dzonokwa по праву принимают там участие.

Уместно вспомнить, что квакиутль разделяли год на две половины. Во время половины, называемой *бакус,* охватывавшей весну и лето, превалировала система, состоявшая из кланов. После четырехдневного карнавала, называемого *класила,* в течение которого выступали маски предков, открывался период *цецека,* занимавший осень и зиму. От периода к периоду менялись имена собственные, песни и даже музыкальный стиль. Профанная социальная организация уступала место религиозным братствам. Вступала в силу особая система, определяемая отношениями, в которые, как считалось, индивиды входили со сверхъестественным. В течение этого зимнего периода, целиком посвященного ритуалам, каждое братство приступало к инициации тех, кто по своему рождению и рангу имел право этого домогаться.

Деревня тогда раскалывалась на две группы. Не-инициированные образовывали публику, перед которой инициированные выставляли себя напоказ. И среди последних требуется различать две категории. Высший класс охватывал братства Тюленей и Каннибалов, и каждый из них подразделялся на три ступени — на то, чтобы пройти их, отводилось двенадцать лет. Несколько ниже двух великих братств располагалось

братство Духа войны. Зяблики и Воробьи, составлявшие низший класс, подразделялись, в порядке возраста, на Тупиков, Уток-селезней, Косаток и Китов. Параллельные братства сгруппировывали женщин. На концах лестницы, между Зябликами и Тюленями, царил дух соперничества и даже вражды. Ритуалы инициации имели театральный вид: то драматические представления, то близкие к цирку, требовавшие искусной постановки, включавшей трюкачество, акробатику и фокусы.

В этой сложной системе, изображая которую мы ограничиваемся широкими мазками, маска dzonokwa, принадлежавшая к братству Тюленей, играла второстепенную, но непременную роль. Танцор, державший ее, притворялся спящим или хотя бы сонным. Веревка, протянутая от его сиденья до двери, позволяла ему передвигаться на ощупь. Этот персонаж также обычно прибывал слегка с опозданием, как бы с тем, чтобы присутствовать на резне, которую имитировал вновь инициированный в братство Каннибалов. Ритуальные песни прославляют силу людоедки: "Вот великая Dzonokwa, захватывающая в свои руки людей, вызывающая кошмары и помрачения сознания. Великая носительница кошмаров! Знатная дама, заставляющая нас терять сознание! Ужасная Dzonokwa!" И все же она слишком сонная, чтобы танцевать, блуждает, огибая очаг, и спотыкается; надо снова препроводить ее на место, где она сразу же засыпает. Всякий раз, как пробуждается, она не принимает активного участия в церемонии, и как бы ни тыкали в направлении нее пальцем, она опять впадает в сон. Невозможно вообразить в большей степени противоположное поведение тому, что делают танцоры swaihwé (или xwéxwé), которые у сэлиш сами тычут пальцем в небо, чтобы показать, откуда они приходят (вместо того чтобы кто-либо третий указывал пальцем на Dzonokwa — туда, где она находится и откуда не желает пошевелиться), а у квакиутль — не желают, даже будучи проткнутыми копьем, прекратить танцевать, как бы их ни принуждали к этому (см. выше, с. 41; ср.: с. 35).

Если квакиутль заимствовали маску swaihwé у сэлиш, то и те и другие владеют совместно персонажем Dzonokwa либо его эквивалентом. Группы с Фрейзер и островные комокс называют ее Sasquatch или Tsanaq: черная великанша, с заросшими бровями, глубоко посаженными глазами, с длинными густыми волосами, наморщенным ртом с крупными губами и впалыми, как у трупа, щеками. Держатель маски покрывался черной накидкой и стоял у двери, шатаясь, как если бы ему не удавалось побороть сон. Очевидно, это тот же персонаж, что и Tzualuch у лумми, великанша-людоедка, рыщущая, чтобы похитить детей к себе в корзину, и что Tal на острове и на континенте, людоедка, которая варит детей в глиняной печи и пепел которой, когда она туда сваливается и там подыхает, порождает москитов, каннибалов в миниатюре. Однако если ношение маски породило наследственную привилегию, то купить ее могла любая семья, лишь бы имелись средства. В противоположность swaihwé — привилегии нескольких линий высокого ранга, покупка маски tal представляла собой для "нуворишей" обременительный способ, но во всех прочих отношениях легкий для обретения социального статуса. Итак, в этом отношении два типа масок противопоставляются.

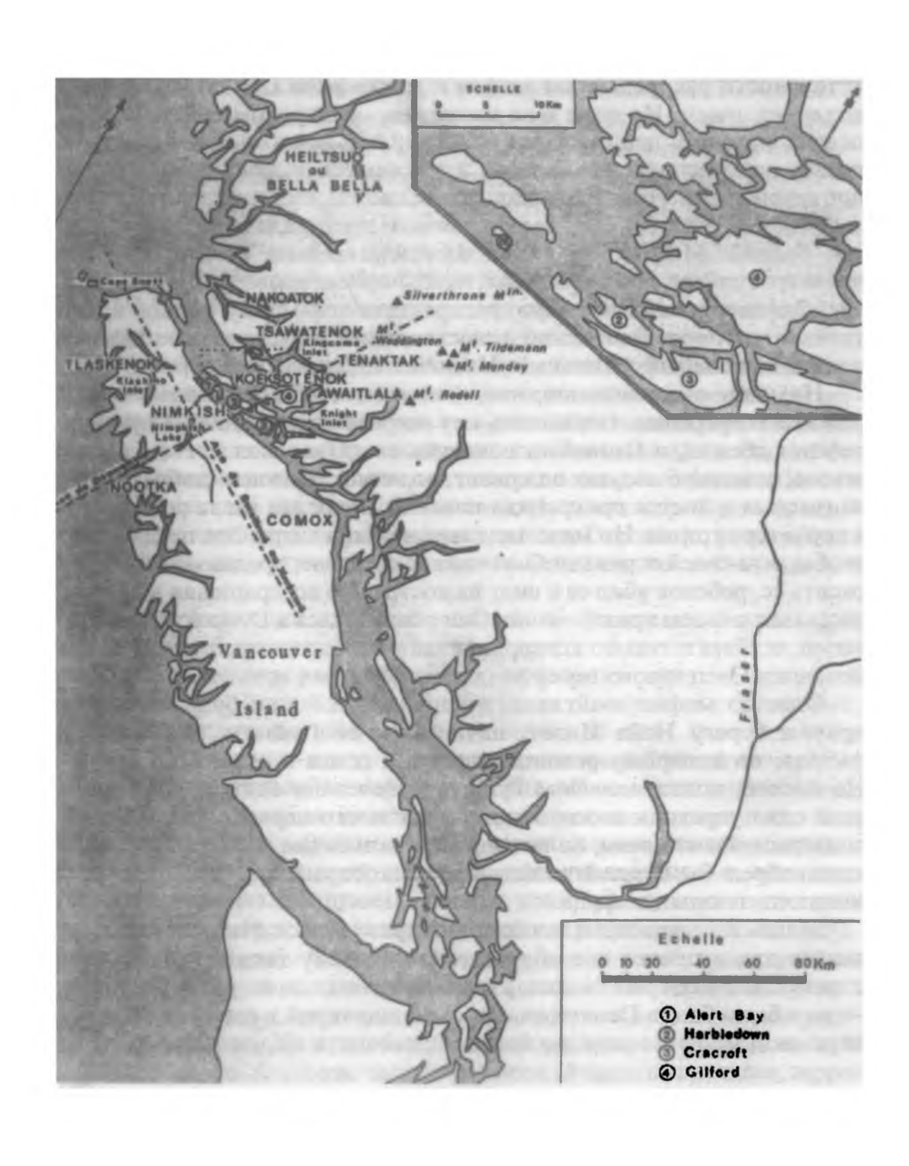
V

Рассмотренные лишь с точки зрения пластики маска swaihwé, можно сказать всячески выступающая, и маска dzonokwa, всячески вогнутая, противопоставлены друг другу; но в то же время, почти как отливка и ее форма, они взаимно дополнительны. Предвидим, что так, возможно, обстоит дело и в том, что касается социальных, экономических и ритуальных функций. Распространяется ли эта сеть оппозиций и соответствий на мифологические совокупности, ассоциированные с каждым из этих типов? Мы уже анализировали и обсуждали мифологию масок swaihwé у сэлиш. Последуем такому же изучению у квакиутль масок dzonokwa.

Напрашивается первое утверждение. Повествования, относящиеся к маскам xwéxwé, соответствующим swaihwé у сэлиш, выступали перед нами двух типов: одного — исторического, по меньшей мере легендарного жанра, другого — откровенно мифологического. Первый из выведенных типов принадлежит квакиутль, подгруппы нимкиш и коэксотенок; а также комокс у сэлиш. С точки зрения тех, кто их рассказывает, эти истории имеют своей ареной центральную зону острова, континентальное побережье и часть острова, расположенную непосредственно к югу. В случае повествований, имеющих характер мифа, — наоборот: они разворачиваются между территорией нимкиш и мысом Скотта, иначе говоря, между той же центральной зоной острова и его наиболее северной частью. Соотнеся эти два замечания, можно сказать, что мифы о происхождении масок xwéxwé целиком разворачиваются по оси север — юг.

В свою очередь, мифы, где фигурируют Dzonokwa, происходят главным образом из групп квакиутль, распределенных примерно по оси восток — запад: накоакток, тсаватенок, тенактак, авайтлала, нимкиш, тласкенок, к которым следует добавить северных нутка. Некоторые из местных названий, собранные Боасом, намекают на персонаж Dzonokwa либо прямо отсылают к нему. Однако все эти места — островок напротив реки Нимкиш, место в глубине Сеймур Инлет, различные участки на Найт Инлет, где разворачиваются те мифы, что мы будем рассматривать, — дают аналогичное распределение. На деле центр тяжести, так сказать, мифов "с Dzonokwa" располагается на Найт Инлет и в его окрестностях. Найт Инлет — это наиболее вдающийся в территорию квакиутль фьорд; он вклинивается в горный массив с вершинами до 3000—4000 метров, а иногда и выше: Гора Серебряного Трона и пики Уаддингтон, Тильдеманн, Мандей, Роуделл. Это весьма отдаленный на восток, наиболее опасный и труднодоступный район. Итак, если мифы о xwéxwé располагаются между двумя полюсами: страной комокс, иначе говоря — миром чужаков, если не врагов, и большим пространством, где также чужаки, то полюса оси, идущей поперечно к предыдущей, по которой располагаются мифы о Dzonokwa, соответствуют, с одной стороны, морю, а с другой стороны, суше, последняя и менее достижима и более пугает[4].

Несомненно, эти замечания нуждаются в проверке. Наши сведения о квакиутль, какими бы богатыми они ни казались при сравнении с другими, далеки от исчерпывающих, и нельзя исключить, что в дейст-



Карта страны квакнутль с указанием "осей", соответствующих мифам, где фигурирует Dzonokwa или xwéxwé

вительности распределение мифов и географических названий было менее отчетливым. Но даже и не соглашаясь с исследованиями Боаса и его последователей, ценными как зондаж, не менее значимо то, что они позволяют распределить мифы, относящиеся к двум типам масок, по противоположно ориентированным осям.

Мифология собственно масок xwéxwé предстала перед нами достаточно бедной. Мифология масок dzonokwa весьма богата, и требуется предварительная классификация, чтобы ориентироваться в этом лабиринте. Зафиксированные мифы распределяются между двумя крайними типами, которые в довольно относительном смысле можно квалифицировать как слабый и сильный. Начнем с иллюстрации первого типа.

Нимкиш рассказывают, что, для того чтобы заставить замолчать ребенка, непрерывно плакавшего, ему погрозили людоедкой. Глухой ночью ребенок сбежал, и Dzonokwa похитила его. Она увлекла его с собой под землю; слышно было, как он кричит, но не могли до него добраться. После напрасных попыток прекратили поиски. Людоедка увела ребенка далеко в глубь территории. Но маленькая жертва была хитра: под предлогом того, чтобы дать своей стражнице магическое средство, предназначенное приукрасить ее, ребенок убил ее и сжег на костре. По возвращении в деревню он рассказал о своем приключении. Они отправились к Dzonokwa и завладели всеми ее богатствами: консервированными ягодами, сушеным мясом, мехами... Отец юного героя раздал их во время потлача.

Один из мифов авайтлала, живших далеко в глубине местности, на правом берегу Найт Инлет, начинается на Ганвати, в нижней части фьорда, по которому решила подняться семья с целью рыбной ловли. Но лососи, подготовленные сушиться, исчезали один за другим. Родители едко упрекали своего юного сына за его нерадивость. Если бы он подвергся испытаниям, полагавшимся мальчикам его возраста, то, вероятно, обрел бы покровительство духа, который помог бы его родным защитить плоды их труда.

Задетый за живое, мальчик принял ритуальное очищение водой. Ему явился дух и провел его обучение. Он дал ему также круглых камней, с помощью которых юноша, став могучим, смог убить воров рыбы — ими была банда Dzonokwa. В их жилище герой и его отец обнаружили двух людоедок — еще маленьких девочек и залежи богатств: мясо, шкуры медведя и дикой козы, сушеные ягоды и плюс к тому всех украденных лососей. Они доставили эту добычу, а также маленьких Dzonokwa в деревню, которая, кажется, принадлежала к группе квакиутль, на восточном берегу острова Ванкувер, вне территории авайтлала. Отец принял Dzonokwa в качестве церемониального имени; он пригласил "все племена", устроил им пир и, когда оживление достигло своей вершины, выставил напоказ этих Dzonokwa, которых держал спрятанными. Все собравшиеся ощутили себя как бы отравленными от их присутствия; молодой человек воспользовался ситуацией и убил многих людей. Нескольким оставшимся в живых он раздал кожи и меха. По возвращении к себе он воздвиг у своего дома четыре статуи Dzonokwa для увековечения своих высоких дел.

На Ганвати разворачивается и миф тенактак, соседей авайтлала в дальней части Найт Инлет. Охотник со своей женой, разбившие лагерь

для рыбной ловли у входа во фьорд, ночью услышали и увидели какую-то неотчетливую фигуру, которая сняла навес их убежища, чтобы украсть сушившихся там рыб. Мужчина схватил лук и выстрелил. Задетая тварь упала в кусты, но ей удалось скрыться.

Утром охотник пошел по ее следам и обнаружил труп диковинного существа, наделенного огромными висячими грудями, с толстогубым округленным ртом. Это был Dzonokwa-самец (об этой анатомической причудливости см. выше, с. 49). Супруги поднялись по фьорду до своей деревни. На следующий день индейцы, отправившиеся в противоположном направлении, заметили на скалистом берегу огромную Dzonokwa-самку, которая плакала. Они вернулись в деревню, рассказали об увиденном, и охотник понял, что создание оплакивало своего исчезнувшего единородца. Молодые люди, сильно возбужденные, тут же пожелали туда пойти, но очевидцы сделали все возможное, чтобы их отговорить: "У нее огромные глаза, — поясняли они, — словно какой-то огонь там пылает. У нее такая большая голова, как короб для продуктов". Молодые люди все же отправились, нашли Dzonokwa, расспросили ее; она сказала им, что потеряла сына. Опасаясь ее мести, юноши убежали.

В деревне жил один молодой человек — физически неприятный, непритязательный, молчаливый. Он выслушал сообщение своих товарищей, поднялся, не говоря ни слова, и отправился туда же на своей небольшой пироге. В свой черед он обратился с вопросом к Dzonokwa, пообещавшей сделать богатым того, кто вернет ей сына. Он отвел ее до охотничьей палатки и по следу — до трупа, который Ozonokwa отнесла в свое жилище, сопровождаемая героем. Дом был весьма просторный, наполненный запасами, великанша подарила их своему протеже. Там были дубленые кожи, сушеное козье мясо и маска, изображавшая Dzonokwa. Магической водой, зачерпнутой из бассейна, она оживила труп своего сына и ею же опрыскала героя, который из неприятного стал красивым юношей. Но, как сказал он своей покровительнице, он опечален утратой родителей. Она пообещала, что ему удастся вернуть им жизнь. Герой вернулся в деревню со всеми своими богатствами, провел первый зимний ритуал, оживил своих отца и мать с помощью магической воды великанши. На другой день перед всей деревней он исполнил танец Ozonokwa, богатства которой позволили ему дать праздник своим гостям и осыпать их подарками. В этот момент вмешался охотник, о ком шла речь в начале повествования; он отстаивал свое право на танец, завоеванное, как он утверждал, ценой пролитой крови. "Вовсе нет, — возразил герой, — лишь одному мне Dzonokwa дала его. Она не наказывала мне передавать его убийце ее сына". С тех пор между потомками этих двух людей царят ревность и вражда.

Авайтлала и тенактак также рассказывают, почти теми же словами, что как-то жила одинокая женщина с сыном. Ночь за ночью исчезали у них запасы лосося. Женщина сделала лук и стрелы с зазубренным концом, устроилась в засаде, увидела Dzonokwa, приподнявшую крышу; женщина выстрелила и ранила ее в грудь. Преследуемая великанша исчезла; героиня обнаружила ее мертвой в ее доме и отрезала голову трупа. Отделила череп и искупала в нем, как в лохани, сына. Это

придало ему необычайную силу. Позднее юноша одержал победу над различными чудищами, в том числе над одной Dzonokwa, которую он превратил в камень.

Другая группа квакиутль — тсаватенок — жили на севере Кингкам Инлет. В одном из их мифов выведена принцесса, которой вскоре после достижения ею половой зрелости нравилось бегать по лесу, рискуя быть похищенной "лесной Dzonokwa". Действительно, однажды она повстречала огромную сильную женщину, пригласившую ее к себе, бормоча что-то, ибо она страдала каким-то речевым расстройством. Великанша восхитилась выщипанными бровями девушки. Та пообещала сделать ее столь же красивой и в качестве платы за эту ожидаемую услугу получила магические одежды людоедки, бывшие не чем иным, как одеяниями половой зрелости. Принцесса привела Dzonokwa к себе в деревню, где под предлогом препоручения ее цирюльнику позвала воина, убившего ее молотком и резцом, сделанными из камня. По приказу принцессы труп обезглавили и сожгли. Всей деревней отправились к жилищу людоедки, наполненному такими богатствами, как кожи, меха, сушеное мясо и сало. Отец героини приспособил себе маску с человеческим лицом, над которым возвышался орел в гнезде, названную "маска с гнездом подательницы кошмаров" (см. выше, с. 51). Эти события произошли в период профанного сезона. Запасы Dzonokwa были розданы, и клан, проявивший такую щедрость, стал кланом высшего ранга. С тех пор юные девушки в пубертатный период надевают украшения Dzonokwa из козьей шерсти. Мы вернемся к этому заключению.

Накоакток континентального побережья, что напротив северной части острова, рассказывают, что двенадцать детей играли на пляже и ели мидии. Они жестоко оттолкнули от себя девочку, вызывавшую у них презрительное отношение тем, что у нее была "заячья губа"*. Малышка заметила Dzonokwa, которая приблизилась к ней, неся в руках корзину. Уверенная, что ее похитят первой, малышка вооружилась раковиной мидии, воспользовалась ею, чтобы разрубить корзину, внутри которой оказалась, и выпала на землю, сопровождаемая пятью другими детьми.

Вернувшись к себе, Dzonokwa приготовилась сварить остававшиеся шесть жертв. Красивая женщина, по талию вросшая в землю в углу хижины, обучила их магической песне, с тем чтобы усыпить людоедку; детям пришлось бросить ее в огонь. Когда вернулись дети Dzonokwa, красивая женщина пригласила их к столу. Другие дети, спрятавшиеся, насмехались над ними, что те поедают тело своей матери, и маленькие людоеды разбежались. Избегшие опасности дети откопали свою сверхъестественную покровительницу и привели ее в деревню.

Этот обзор слабых форм закончим на хейлтсук, или белла-белла, близких к квакиутль по языку и культуре, размещенных на континентальном побережье между Риверс Инлет и проливом Дугласа, напротив южной части островов королевы Шарлотты. Они говорят, что девочка, которая не переставая плакала, была передана своей бабушке в надежде,

---

*О значении этого дефекта см. нашу статью: "Unepréfiguration anatomique de la gémellité"//Systèmes de signes. Textes rénnis en hommade à Germaine. Hermann, Paris, 1978. P. 369—376.

что та сумеет ее успокоить. Dzonokwa приняла облик этой старухи и похитила ребенка. По пути девочка отрывала и бросала кусочки бахромы своего платья. Жители деревни по следу прошли до вершины высокой горы, где жила людоедка. Она отсутствовала; девочку освободили. Вернувшись, Dzonokwa обнаружила ее исчезновение и бросилась в погоню. Она нагнала группу освободителей; чтобы ее подавить, они прикусили языки и харкнули кровью в ее направлении. Она заявила, протестуя, что любит девочку и хочет с ней остаться. В залог своих добрых намерений она передала свои танцы вождю. Не без труда удалось ее прогнать.

В других мифах хейлтсук Dzonokwa выводится под иным именем — Kawâka, которое она иногда носит на этом диалекте. Воспользовавшись смертельной эпидемией, эта людоедка похищала трупы и даже здоровых людей, которых она парализовывала, направив на них сверкающие вспышки своих глаз. Они были как скважины. Один индеец пожелал установить вора. Он позволил людоедке похитить себя, и ему удалось сбежать. Деревня объявила войну всем Kawâka. Их убивали, самцов и самок, сжигали их тела, и в это время герой завладел их сокровищами, состоявшими из медных пластинок, мехов и сушеного мяса. Разбогатев таким образом, он стал великим вождем. Хейлтсук известны также и версии, мало отличающиеся от недавно рассмотренных мифов. Мы их обсудили в другом месте, и в любом случае они ничего особенного не прибавили бы к данному вопросу. Итак, перейдем к сильным версиям, особенно с острова Ванкувер.

Смежные с нутка, тласкенок проживали на севере острова, на западном берегу. Один из мифов касается посещения семьей деревни, расположенной на берегу Класкино Инлет, противоположном к тому, где они размещались. Людоедка похитила всех детей, которых она сперва ослепила, залепив им веки смолой. Мать исчезнувших малышей так сильно плакала, что из ее носа вытекла на землю сопля, из которой родился ребенок. Став большим, он отправился на поиски своих братьев, повстречал закопанную женщину (см. выше, с. 56), сообщившую ему, где людоедка спрятала свое сердце, чтобы быть неуязвимой. Под предлогом украсить (см. с. 56) герой убил ее, но она тут же воскресла. Наконец он совсем умертвил ее, оживил своих братьев и поднялся на небо.

У островных нимкиш есть миф, относящийся к происхождению первого человека, жившего на земле после потопа. Его сыну удалось жениться на той, кого он любил, преодолев препятствия, считавшиеся смертельными, которые поставил перед ним его будущий тесть. У них был сын, названный Великаном, — хозяин масок Dzonokwa, женатый одно время на дочери Солнца. Их сын заведовал водоворотами, колыхавшими океан.

Эти мифы островных квакиутль имеют определенную близость к мифам их соседей нутка, более связными версиями которых мы располагаем. Среди этих индейцев людоедка зовется Malâhas. Говорят, что она украла и убила детей одной женщины, окурив их над очагом; их мать приобрела другого сына, родившегося от ее сопли, который отправился на розыски людоедки. Однажды, когда он забрался на дерево, она увидела его отражение в воде, влюбилась в него, обнаружила его тайник и захотела вступить с ним в брак. Под предлогом сделать ее более

красивой он с нескольких попыток убил ее; она всякий раз воскресала, пока он не обнаружил и не пронзил ее сердце, находившееся вне ее тела. Герой оживил своих братьев, помочившись на их закопченные трупы. Затем он поднялся на небо, чтобы, как он говорил, встретить своего отца. Там он сперва вернул зрение двум слепым старухам в обмен на маршрут, прибыл по назначению, проживал какое-то время со своим отцом и снова спустился на землю, чтобы поселить там рыб и упорядочить мир. Он приземлился в Дза'ваде — "место рыб — свеч", несколько в стороне от Найт Инлет, освободил рыб, находившихся в заточении, и женился на дочери местного вождя, предостерегшей его от своего отца. Тот действительно стремился умертвить зятя, подвергая его всяческого рода испытаниям. Но молодой человек возымел верх, убил своего преследователя и покинул жену, с тем чтобы предпринять долгое странствование, в ходе которого он победил противников, превратил их в различных животных и придал нормальную анатомию человеческой чете, не способной к размножению, поскольку половые органы у них находились на лбу. Наконец, он вдохнул жизнь в деревянные фигурки, положив начало нынешнего человечества.

Для компаративиста эти сильные формы представляют тем больший интерес, что они встречаются, едва модифицированные, в Южной Америке. Кажется, что они относятся к весьма архаическому слою мифологии Нового Света. Наша проблема здесь не в этом, она состоит скорее в том, чтобы объяснить разделение на две группы мифов о Ozonokwa. Мы назвали слабыми версии, рассматривающие исключительно столкновения с людоедкой, а сильными — те, в которых прослеживается посещение героем неба, где явным образом либо скрыто проявляется конфликт, противопоставляющий его тестю, чаще всего отождествляемому с солнцем. Что бы миф ни утверждал или ни подразумевал, на деле как раз для женитьбы на дочери Солнца герой предпринимает свое восхождение. Итак, в этих версиях он имеет дело с двумя женскими протагонистами: сперва людоедка — хтоническое создание либо имеющее близость к подземному миру, — которую ее слепота либо ущербное зрение заставляют поместить на сторону ночи; затем дочь Солнца — небесное создание, — которую по ее местопребыванию и предкам следует поместить на стороне дня. Отметив это, уделим внимание одному мифу уже упомянутых тенактак (с. 55), варианты которого создают замечательный синтез этих двух аспектов.

Некогда жил юноша, кожа которого была покрыта струпьями и язвами. Поскольку его болезнь была заразной, его отец, глава деревни, решил отказаться от него ради других жителей. Его бабушка, движимая жалостью, оставила ему огонь и кое-какую провизию. Несчастный оказался один. Вдруг у него из живота вышел какой-то маленький ребенок, открыл ему, что был причиной его недуга, и попросил своего "отца" называть его Корка-раны. Чудесный ребенок из иголок хвойных деревьев, собранных на могилах своих теток, создал рыб. Но вскоре все рыбы исчезли. Корка-раны засел в засаду и увидел вора — им была Dzonokwa. Он выпустил стрелы в ее свисающие груди, бросился за ней в погоню, повстречал маленькую дочь людоедки, сопроводившую его до жилища. Там находилась тяжело раненная Dzonokwa. Помучив ее спер-

ва, герой согласился ухаживать и вылечить ее, а в благодарность он получил в супруги ее дочку, магическую воду и много богатств.

По возвращении в деревню после отсутствия, показавшегося ему кратким, но продлившегося четыре года, он обнаружил останки своего отца, умершего за это время. Его жена Dzonokwa не могла их увидеть, "ибо у этих созданий глаза глубоко посажены в орбиты", что практически делает их слепыми*. Поэтому ей пришлось искать скелет на ощупь; она оживила прикосновением. Корка-раны вскоре пресытился своей женой; гоголи по его просьбе доставили его на небо. Он прибыл к Солнцу и Луне, предоставившим ему свою дочь в жены. Позже он вновь спустился на землю со своей небесной супругой, нашел там своего отца и первую жену, естественно ревновавшую к сопернице. Сначала между женщинами царило разногласие, а позднее они подружились. Невзирая на это, герой пожелал вернуться на небо со своей второй женой, но заснул во время полета и при падении разбился. На земле остались вместе лишь его отец со своей невесткой, женщиной Dzonokwa.

Известны две другие версии этого мифа, собранные также Боасом и от того же информатора, но с интервалом в тридцать два года. Согласно наиболее старой версии, после того как герой упал с неба и погиб, его жена Dzonokwa воскресила его; они проживали на земле, имея хорошие супружеские отношения. По другой версии, где больной и покинутый своими родными ребенок — это девочка (что делает несколько более правдоподобным, что какой-то потомок выходит у него изнутри); обе жены Корки-раны, ненавидевшие друг друга, покинули его. Он разбился, стремясь на небе соединиться с той, кого предпочитал. Его тесть — Солнце — воскресил его, и он снова был в браке со своей небесной супругой.

Таким образом, проблема невозможности медиации между слишком отдаленными полюсами, представленными соответственно земной и "ночной" супругой и небесной и светлой супругой, в каждой из версий получает различное решение. Герой, неэффективный медиатор, оказывается в итоге отделенным от обоих полюсов, которые, он считал, сумел объединить, и он умирает (версия 1); либо он определенно отделяется от одного из полюсов и остается соединенным с другим, являющимся в данных случаях земным (версия 2) или небесным полюсом (версия 3). Нереализуемый одновременный союз с супругами, чрезмерно отдаленными одна от другой, поразительно контрастирует с браком с женщиной на хорошем расстоянии, что делается возможным в мифах сэлиш долины Фрейзер благодаря маске swaihwé, полученной в дар от брата женщины. Этот успешный брак кладет конец почти инцестозной близости между братом и сестрой, подобно тому как разрушенный брак влечет за собой в одной из версий почти инцестозную близость тестя и невестки.

---

*Причина, по которой у традиционных изображений Dzonokwa орбиты — впадины либо глаза полузакрыты (см. выше, с. 49). Современные скульпторы, кажется, утратили всякий интерес к этой существенной характеристике людоедки. Они изображают ее с широко открытыми глазами, чтобы, несомненно, акцентировать ее зловредный аспект.

В другом месте я подчеркнул аналогию между историей Корки-раны и греческими мифами об Адонисе, как их заново проинтерпретировал Марсель Детьенн. Но здесь следует настаивать на другой аналогии, на этот раз присущей американским мифам. Ибо во всех мифах, что проанализированы с начала данной книги, зловонный герой, описываемый в долине Фрейзер как покрытый язвами, а на севере Найт Инлет — как крикливый ребенок, безобразный либо апатичный до праздности юноша; а еще как резвый, но непослушный, который, следовательно, там и здесь по различным причинам выказывает себя невыносимым для своих родных, — это всегда один и тот же персонаж, у него лишь меняется облик, поскольку мифы довольствуются отнесением то к физическому, то к моральному плану этого изъяна — инвертированного знака его избранности.

VI

У южных квакиутль Dzonokwa появляется также во время потлача. Фигурант, изображающий ее, держит корзину, куда нагромождены искусно обработанные медные пластинки того типа, который будет описан позднее (с. 90) и который с этого времени будем называть просто "изделия из меди". Он передает их вождю, по мере того как тому это требуется. В наиболее торжественный момент сам вождь надевает маску Dzonokwa, называемую жеекумхль. Исполнение ее — более тщательное; оно придает великанше взамен ее обычно глупого выражения физиономию твердую и полную власти. Вождь, надевающий маску, является воплощением Dzonokwa; итак, именно она вводит для продажи или дарит изделия из меди, целые либо предварительно разрезанные ею твердым деревянным резцом, на передней головке которого часто также имеется ее скульптурное изображение.

Все мифы, относящиеся к Dzonokwa, делают из нее обладательницу сказочных богатств, спонтанно предлагаемых ею своим протеже, либо люди ими завладевают, убив ее или обратив в бегство. Есть и другой способ добыть их: у Dzonokwa есть младенец, который никогда не плачет, как она с гордостью утверждает (в отличие от тех детей, что она похищает). Если как-нибудь удавалось застать ее врасплох с ее ребенком и, ущипнув, заставить его закричать, то от людоедки получали великолепные подарки: магическую пирогу, воду молодости и луч смерти. Когда Dzonokwa посещают внезапно, то ее часто находят выдалбливающей пирогу из ствола дерева; но из-за своей слепоты либо плохого зрения она неизбежно продырявливает свое изделие. Эта неуклюжесть не слишком поражает, поскольку данный персонаж связан с землей: если Dzonokwa крадет при каждой возможности у индейцев рыбу, то потому, что сама она лишена продуктов воды. Ее богатства, какими их описывают мифы, оказываются исключительно земного происхождения: изделия из меди, меха, дубленые кожи, сало и мясо четвероногих, сушеные ягоды: "О, какие там видели богатства! Но никакой пищи из рек [...] ведь все, что у нее есть предложить гостям, это сушеное мясо". Впрочем, иногда упоминается о "Dzonokwa моря"; на одном церемониальном



Ансамбль церемониальных тарелок, изображающий Dzonokwa; длина 259 см. Квакиутль

блюде она фигурирует рядом с тремя другими, представляющими рыб, в доме, дух-предок которого, нарисованный на фасаде, — кит. Но тексты упоминают также о "Ките леса". В обоих случаях парадоксальное приписывание земного или морского существа к природно противоположной сфере, кажется, в меньшей степени относится к земле или к морю, взятым абсолютно, чем к подземному миру, вход в который, как мы увидим, открывается далеко на севере, в глубине океана.

Существуют монументальные скульптуры с образом Dzonokwa. Одна статуя высотой более семи метров изображает ее с широко раскрытыми руками, чтобы получить свадебные подарки, причитающиеся от семьи женщины. Мы уже упоминали о гигантских блюдах, выдолбленных в брюшной полости людоедки, ростом два и более метров, изображенной спящей на спине, подогнув колени. Блюда поменьше занимают место лица, грудей и коленных чашечек. Все эти части тела, обычно выпуклые, становятся таким образом настолько же вогнутыми. В одном замечательном и мало приводившемся тексте Баррета уточняется, что не любят, когда еду подают в таких блюдах. Если становится известно, что хозяева используют их, гости готовятся к тому, что может произойти все, что угодно. Все надевают украшения и наносят телесную раскраску, что придает им пугающий вид, рассаживаются согласно рангу и поджидают появления блюда со смешанным чувством — отчасти боязни, отчасти враждебности. Приходит момент, когда молодые люди из клана хозяев, издавая ритуальные возгласы, поднимают блюдо, остававшееся спрятанным снаружи, и вносят его в дом; в проеме двери показывается

голова, а на ее шее, оседлав, сидит сын вождя. Тотчас же оратор из племени наиболее высокого ранга требует, чтобы несущие блюдо остановились. В пении он возвещает праздник: "Для того чтобы голова Dzonokwa была поднята в нашем направлении, ведь мы племя наивысшего ранга". Молодые люди снова поднимают блюдо, продвигаются, и в свою очередь их останавливает оратор второго по рангу племени, также возвещая праздник. Это повторяется до тех пор, пока не выскажутся все приглашенные племена. Тогда блюдо вместе с последней партией помещается у двери, за исключением тех случаев, когда одно из племен является слишком бедным, чтобы вступить внутрь помещения. В этом случае заднюю часть блюда повертывают в его сторону. Следует ссора между хозяевами и гостями, которые таким образом оказываются обесчещенными. Обиженные пытаются бросить в огонь одно из блюд, входящих в ансамбль главного блюда, либо противники стремятся столкнуть друг друга в главное блюдо: наивысшее оскорбление, обида, поражающая навеки того или тех, "кто окунется в церемониальное блюдо". С тревогой следили за движениями этого сосуда. За тем, как, по недосмотру, носильщики направляют заднюю его часть в сторону одного из приглашенных племен, — и били тревогу. Если виновники не исправляли своей ошибки, с ними обходились жестко. Наконец огромное блюдо неподвижно устанавливалось в правильном положении, то есть за очагом, головой повернуто к центральному столбу, расположенному в глубине дома. Вождь последовательно ударял по сосудам, служащим соответственно головой, правой грудью, левой грудью, животом, правым и левым коленями. Они размещались между племенами, в порядке старшинства; затем приносили обычные тарелки и ложки, чтобы распределить по кругу пищу, зачерпнутую из ритуального сосуда. Интендант руководил операциями, определяя и объявляя число блюд, предназначенных для каждой группы сотрапезников. На месте ели совсем немного, а бóльшая часть пищи предназначалась для того, чтобы ее унесли. Церемониальные блюда можно было наполнять только мясом тюленя, кита, салом, фруктами и другими растительными продуктами. Животные суши, рыбы и ракушки исключались как заурядные продукты, пригодные лишь для малых праздников, и их клали в тарелки повседневного употребления.

Все эти данные высвечивают связь между персонажем Dzonokwa и богатствами, накопленными или розданными. Есть и другие факты, к которым также следует привлечь внимание. Так, в одном мифе (см. выше, с. 59) устанавливается связь между Dzonokwa и половозрелыми девушками, с тем чтобы пояснить, что их ритуальные наряды имитируют ее одежды. Эти наряды состоят из кусков коры и повязок из козьей шерсти, стягивающих тело юной персоны и практически не позволяющих ей пошевелиться. Один текст описывает принцессу в таком положении: в соответствии с обстоятельствами она носит имя, имеющее значение: "Сидящая-неподвижно-дома". Действительно, она сидит скрючившись, колени прижаты к груди. Ее ежедневная пища сводится к четырем маленьким кусочкам сушеного лосося, смоченным растительным маслом, которые женщина-шаманка, ухаживающая за ней, протискивает ей между зубами; ее питье состоит в малой толике воды,

вливаемой посредством костяной трубочки. Чтобы сохранить рот маленьким, ей надо открывать его как можно меньше и, когда она пьет, довольствоваться четырьмя глотками, чтобы не располнеть; лишь позднее ей позволяют питаться, медленно жуя. Пока длится ее заточение, ей можно умываться только один раз в четыре дня. В конце месяца ее освобождают от повязок, выщипывают ей брови и подстригают волосы. Шаманка помещает повязки на ветви тиса.

Если у отца принцессы есть изделие из меди, то он помещает этот драгоценный предмет справа от дочери, с тем чтобы позднее ей было легко получить то, что она принесет в приданое своему будущему мужу. Ритуальная песня половозрелой девушки обращена к ее будущим претендентам: "Будьте готовы, о вы, сыновья вождей всех племен! Вот я; мой отец сделает из моего мужа великого вождя, ибо сама я госпожа [...] Я, госпожа, подхожу быть вашей супругой, о, принцы вождей племен! Я сижу на изделиях из меди, и я обладаю многими титулами и привилегиями, которые будут дарованы моим отцом моему будущему супругу..."

Действительно, у квакиутль брак, как показал Боас, является чем-то вроде покупки, следующей тем же принципам и правилам, что и покупка предметов из меди. Тем не менее, добавляет этот автор, отсюда не следует делать вывод, что муж покупает только свою жену. Его семья покупает и право на детей, родящихся от брака, который предстоит праздновать, и зять ничего не приобретает для себя, но для них. Когда они рождаются, семья женщины предлагает ее мужу более значительную плату, чем та, что была ею получена, когда отдавали новобрачную. Эти "встречные ставки" предназначены для того, чтобы "выкупить" женщину; таким образом, если она решит остаться со своим мужем, это будет по доброй воле и, так сказать, бесплатно. Зять часто отвечает на это новой платой, чтобы обеспечить себе право на свою супругу. Связь между матримониальными взаимодействиями и теми, что касаются изделий из меди, возникает также из того факта, что до и после брака женщина старается прикопить медные изделия; она привязывает их по четыре на конец палочки, предлагаемой ею своему мужу.

Эти обычаи проясняют причину, по которой Dzonokwa дает взрослым девушкам тот ритуальный костюм, что прежде был ее собственным. Из мифов и ритуалов для нас обнаруживаются два аспекта личности людоедки. Это прежде всего похитительница детей, но также обладательница и подательница предметов для проведения потлача, высшим рангом среди которых обладают изделия из меди. Одна из масок, составленная из трех частей, обнажает, когда ее раздвигают, используя веревочки, медное основание, выступающее таким образом в качестве интимной сути людоедки.

Но, достигнув зрелости, иначе говоря брачного возраста, девушка становится сопоставимой с Dzonokwa, причем в двояком качестве. Она предлагает медные изделия своему будущему мужу, и она же похищает у него досрочно детей, рождающихся от их брака. С точки зрения семьи, откуда пришла супруга, все будет происходить, по сути, как если бы дети должны были принадлежать ее группе, а не группе ее супруга. Рассмотренная с определенной точки зрения оппозиция между двумя ролями,

выпавшими на долю людоедке, подчеркивает ее асоциальную характеристику; но с другой точки зрения взрослая девушка выполняет социальную роль и экономическую функцию, выказывающие ее как *прирученную* Dzonokwa. Вступив в брак, она действует относительно своих родственников подобно Dzonokwa, изменяя к своей выгоде значение обменов на противоположное. Людоедка похищает у людей их детей и охотно либо против воли уступает им медные изделия; напротив, молодая супруга похищает медные изделия у своей семьи и приносит ей детей.

Это состояние дел объясняет постулируемое мифами подобие между Dzonokwa и девушкой брачного возраста, но, ставя акцент на материнском праве, оно оказывается противоречащим тем представлениям, которые превалируют в настоящее время относительно социальной организации квакиутль. Фактически многие авторы считают, что у этих индейцев было правило недифференцированного учета происхождения, но с ясно выраженной патрилинейной ориентацией. Все же мы полагаем, что подлинная природа институтов у квакиутль не постигнута ни наблюдателями, ни исследователями и что оба принципа, матрилинейный и патрилинейный, в ней активно конкурируют на всех уровнях. Эта проблема слишком обширна, чтобы ее здесь рассматривать, предпочитаем позднее представить углубленное обсуждение. Она составляет предмет главы II второй части книги. Если наша интерпретация точна, то как раз относительно свойственников она ведет себя, пожалуй, как настоящая Dzonokwa: похищая у мужа рождающихся детей и в обмен давая богатства, материальные и нематериальные, где изделия из меди выступают одновременно веществом и символом.

Так же и у сэлиш: маски swaihwé, источник и символ богатства, передавались женщиной ее мужу. Таким же образом мы видим, что маска была распространена от групп долины Фрейзер до мускам лимана, а затем вдоль по побережью, на север и на юг, и напротив — на острове Ванкувер. Посредством того же самого механизма жители острова передавали ее южным квакиутль.

Наоборот, связь между swaihwé и богатствами, столь выраженная у сэлиш, распадается у квакиутль, придающих своей маске xwéxwé диаметрально противоположную функцию. Эти маски на деле скупы; и они препятствуют присутствующим в обогащении, вместо того чтобы им в этом помочь (см. выше, с. 41). После предшествующего рассмотрения, позволившего нам увидеть в Dzonokwa принцип всех богатств, проступает отношение корреляции и оппозиции между какими-либо двумя типами масок и соответствующими функциями, определяемыми им группами. Каноническая формула этого отношения может быть изложена следующим образом:

Когда при переходе от одной группы к другой пластическая форма сохраняется, то семантическая функция инвертируется. Наоборот, когда семантическая функция сохраняется, то инвертируется пластическая форма.

Действительно, припомним. За исключением лишь стилистических различий, все пластические характеристики масок swaihwé обнаруживаются у xwéxwé, квакиутль, но те действуют противоположно, будучи не

щедрыми, а скупыми. Наоборот, маска dzonokwa, раздающая богатства, как и swaihwé, и подобно ей передающая эти богатства от семьи женщины к семье мужа, имеет такие пластические характеристики, которые вплоть до мельчайших деталей образуют систематическую инверсию характеристик масок swaihwé.

Доказательство, таким образом, состоит в том, что существа, по своему облику столь различные, как swaihwé у сэлиш и Dzonokwa у квакиутль, ни в чем, казалось бы, несопоставимые, не поддаются интерпретации сами по себе при рассмотрении их в изолированном положении. Это части одной системы, в рамках которой они взаимно трансформируются. Подобно тому как это верно для мифов, маски, совместно с теми мифами, что обосновывают их происхождение, и ритуалами, где они предстают, становятся постижимыми только через те отношения, что их объединяют. Белый цвет в уборе swaihwé, черный цвет маски Dzonokwa, выступающие глаза у одной и глаза-впадины у другой, свисающий язык и рот с наморщенными губами означают (но не для каждой, взятой по отдельности) не более того, что у них имеется, так сказать, диакритическое значение[5]. Атрибуция каждой черты тому либо другому сверхъестественному существу является способом, каким в рамках одного пантеона эти существа противопоставляются друг другу, чтобы тем лучше принять на себя взаимно дополнительные роли.

Здесь можно было бы прекратить анализ, поскольку у него не было иного предмета, как эта демонстрация. Вместе с тем позволительно раздвинуть парадигму и, продолжая поиски, достичь более широкой совокупности, внутри которой находится та, что только что очерчена нами.

VII

Dzonokwa владеет предметами из меди, и мифы рассказывают, как люди получили их от нее и таким образом смогли дать первый потлач. Но откуда приходит драгоценный металл? Это уточняют другие мифы, открывая место, куда смогли добраться некоторые индивиды, избранники судьбы, получить там медь и откуда они доставили ее своим соплеменникам, не прибегая к посредничеству людоедки.

Квакиутль представляли себе море как огромную реку, текущую на север. Так же на север (в других текстах говорится о западе), в любом случае в открытое море, открывается вход в подземный мир, где души умерших соединяются со сверхъестественными духами. Когда прилив убывает, море наполняет подземный мир; оно опорожняет его, когда вновь поднимается. В этом мире, одновременно и водном, и хтоническом, населенном чудищами и морскими животными, царит могущественное божество: Komogwa, хозяин всех богатств. Его дворец, а также и меблировка, сделаны целиком из меди, среди прочего — диван, на котором Komogwa вытягивает свои тучные формы (во многих мифах он описывается как крупный, увечный), и его лодка. Охранниками у него служат нырки, слугами — тюлени, и он обладает неистощимыми запасами.

Однажды слепая принцесса, потерянная на море ее слугами, причалила к владениям Komogwa после гибельного из-за высоких волн плавания. Сын божества взял ее в жены и сделал ее зрячей благодаря чудесной воде. У них родилось четверо сыновей. Став большими, они вернулись в семью своей матери, перевезенные туда магической лодкой, которая перемещалась сама по себе и была щедро наполнена предметами из меди и другими подарками.

Согласно другому мифу, принцесса была предоставлена ее родителями какому-то чужаку с благородными манерами, оказавшемуся медведем. Одна узница этой Синей Бороды предостерегла ее, чтобы она воздерживалась потреблять пищу своего мужа и в особенности, чтобы она отказывала ему. Но однажды, побежденная сном, принцесса поддалась поцелую; тотчас же у нее выросла по грудь борода. Несчастной удалось спастись на единственной лодке, имевшейся у людоеда. Течение вынесло ее на берег, напротив того места, где жил ее похититель. Некто лежавший на спине принял ее, женился на ней и освободил от ненужных волос. Это был Komogwa, жилище которого называют Домом счастья. Действительно, молодая женщина сначала была там счастлива, она родила своему мужу четверых детей, попеременно мальчиков и девочек. Но кончила тем, что стала чахнуть грудью; сочувствуя ей, Komogwa отправил ее назад в деревню с драгоценными медными изделиями, с огромным количеством съестных припасов, церемониальных блюд и различных подарков. Мифы квакиутль описывают другие визиты к Komogwa; героем их выступает шаман, который попадает к Komogwa в поисках сверхъестественных сил, либо молодой человек, ищущий смерти, поскольку испытал оскорбление. В обоих случаях герой мифа проникает либо оказывается увлеченным в глубь вод и прибывает к Komogwa, ставшему калекой от раны, которую одному лишь этому визитеру и удается залечить. В награду он получает богатства и магические дары и возвращается к себе.

Вернемся на минуту к бородатой принцессе из второго мифа. Ее приключения разворачиваются по горизонтальной оси: с одной стороны — твердая земля, где находится ее муж-медведь, а с другой — океанские просторы, где обретается морской бог. Этой истории о женщине между двумя мужчинами соответствует другая, касающаяся мужчины между двумя женщинами и разворачивающаяся по вертикальной оси, между землей (даже небом, поскольку в ней фигурирует птица) и хтоническим миром. Однажды глава деревни на побережье поймал таинственного белого лебедя, испускавшего сильный запах меди. Когда птица превратилась в женщину, он женился на ней, хотя она и отказалась сказать, кто она и откуда пришла. Как-то она увлекла своего мужа далеко в глубь местности, под предлогом предоставить ему в жены вторую женщину, дочь хтонического существа. Через отверстие, служившее этому существу для сообщения с внешним миром, он протянул визитеру младенца и ночной горшок, полный мочи. Герой, обескураженный перспективой того, что придется месяцами таскать эту невесту-младенца на спине, вежливо отклонил предложение. Он поступил плохо, ибо стоило ему опрыскать младенца содержимым горшка, как он превратился бы в привлекательную девицу. Первая жена упрекнула его, но на деле она была

не столько обеспокоена обретением для него со-супруги, сколько завладением ее приданым — шкурами карибу, проворно уложенными в надежное место. Она использовала их, чтобы превратить лодку в подводную; это позволило ей препроводить своего мужа к Komogwa, бывшего, как мы знаем, ее отцом. Она привезла ему ценности земли, которых он лишен: пихтовые жерди, корни и мелкие корешки, ветки хвойных деревьев... Действительно, в распоряжении Komogwa имеются лососи, но не древесина, необходимая, чтобы построить рыболовные запруды. Герой пожил у своего тестя, затем вернулся с женой и сыном к своим родным, нагруженный роскошными подарками.

Наше внимание особенно привлекут три аспекта этих мифов. Одна из принцесс, встреченных у Komogwa, поражена слепотой; говорится также о том, что Komogwa питался человеческими глазами, изначальные обладатели которых, как можно предположить, из-за этого становились слепыми. В мифах Тихоокеанского побережья часто говорится о сверхъестественном ребенке, каждую ночь вырывавшем, чтобы съесть, глаза у жителей деревни, где он находился. Согласно цимшиан, соседей квакнутль, этот ребенок был сыном принца и озерной богини. Его преступные проделки привели к гибели всего населения, за исключением его отца и сестры отца. Удрученная упреками со стороны принца, своего мужа, Дама озера пообещала сделать его очень богатым и превратила свою золовку в Богатую Даму — об этом персонаже мы еще вскоре поговорим; все, сказала она, кто услышит, как плачет ее ребенок, станут богатыми. Брат и сестра расстались, он пошел на север, а она — на юг. Что касается Дамы озера, превратившейся в сирену, то она предпочла жить в глубине моря.

Известен скульптурный столб хайда, воздвигнутый на Тану, копия которого, выполненная туземцами, украшает вход в музей Виктории. Среди прочих мифологических фигур изображен "морской вождь" со свисающими глазами: каждую ночь глаза выходят у него из орбит; в часы приема пищи его друзья возвращают их на место, чтобы он мог видеть то, что ест. Такими глазами, как воображает их скульптор, невозможно пользоваться: помещенные на маленьком лице, они ниспадают на концах длинных стебельков к ногам персонажа. Ничто не может больше контрастировать с пылающими глазами у масок swaihwé, прочно укрепленными на цилиндрической основе как бы для того, чтобы подчеркнуть, что в противоположность человеческим глазам, которые можно вырвать, либо отцепляющимся глазам "морского вождя" они — на всю жизнь. Впрочем, маски swaihwé составляют для брата средство хорошо выдать замуж свою сестру (см. выше, с. 30); как подразумевается, благоразумно — в чужую группу, но расположенную по соседству.

Напротив, все мифы, прямо или косвенно построенные на теме жителей деревни с глазами, удаленными из орбит, как представляется, относятся к слишком отдаленному браку — как с Komogwa, живущем на краю мира, или с Дамой озера, пребывающей в глубине вод. Эти рискованные браки могут обернуться преимуществом либо могут быть губительными для того или той, кто их заключает; но мы, несомненно, не единственные, кто считает, что Фортуна — слепая богиня либо делающая слепыми [6]. Даже если допустить такое рискованное сопостав-

ление, то из этого вовсе не следует, что инверсия, уже замеченная при переходе от сэлиш к квакиутль, сохраняется у этих народов при рассмотрении под другим углом зрения: сэлиш ассоциируют умеренную экзогамию и разумное разбогатение с хорошим зрением, а квакиутль неумеренную экзогамию и сумасбродное разбогатение — с плохим зрением.

Другая принцесса не является слепой; но, выданная замуж за медведя (другая форма чрезмерной экзогамии), она получает бороду, знак-предвестник своего возможного превращения в Dzonokwa — персонаж, отмеченный волосатостью. Когда подходит к берегу лодка ее мужа, принцесса не может влезть на слишком крутой берег. Тогда он берет ее на спину, подобно Dzonokwa, похищающей детей, и как это отказался сделать для своей супруги-младенца герой следующего мифа. Затем муж-медведь, неся свою жену, взбирается по мощному, высвобожденному из-за размывания корню хвойного дерева, спускающемуся до моря (тогда как в другом мифе корни — как раз то, чего недостает богатствам Komogwa). Все это подсказывает, что Komogwa, Dzonokwa и люди образуют систему. Каждый термин здесь определяется обладанием двух типов богатств и нехваткой третьего. Komogwa имеет медные изделия и рыб, но у него нет продуктов леса. У Dzonokwa они есть, а также медь, но Dzonokwa лишена рыб, которых ей приходится красть у людей. Наконец, у людей есть рыба и продукты леса, но, пока они не получат меди от Komogwa или от Dzonokwa, у них ее нет.

	Медь	Продукты леса	Рыба
Komogwa:	+	—	+
Dzonokwa:	+	+	—
Люди:	—	+	+

Эта триангулярная система, ассоциирующая и противопоставляющая человечество двум типам сверхъестественных существ, несомненно, объясняет те сходства, которые обнаруживаются между Komogwa и Dzonokwa: и один и другая являются каннибалами; и существует Dzonokwa моря, хотя это персонаж по сути земной; но на суше или на море тем не менее остается хтоническим, наподобие Komogwa, иногда описываемого как дух, живущий в глубине гор. Наконец, у входа в жилище Komogwa возвышается статуя Dzonokwa.

Последний из трех выше обозначенных аспектов задержит нас подольше. В одном варианте уже изложенного мифа (с. 82) Komogwa придана дочь: принцесса, представляющаяся сперва в виде лебедя, издающего запах меди; позднее, вновь приняв свой человеческий облик, она рождает близнецов разного пола. Девочка умирает в детстве, а мальчик издает такой же запах, как и его мать. Трудно понять, смешивается или нет эта принцесса с девочкой, которой другие традиции наделяют Komogwa. Та самая или другая, тогда она зовется Kominâga, "Богатая Дама", супруга и приспешница Baxbakwalanuxiwae — "Каннибала, живущего на северном краю мира". В этом качестве она играет важную роль во время



"Dzonokwa" моря. Живопись на бумаге, ок. 1950 г.
Мунго Мартин, художник квакиутль

инициации в братстве Каннибалов, являющемся, напомним, высшим из тайных обществ у квакиутль.

Запах меди, отличительная отметка дочери либо маленького сына Komogwa, называют у квакиутль *Килпала* — термином, применяемым также к запаху лосося. Мы обнаруживаем по этой оси отношение эквивалентности между медью и лососем, что уже проистекало из мифов сэлиш (с. 38—39), но из этого сопоставления можно извлечь больше. Мифы островных сэлиш о происхождении масок swaïhwé сближают характерный запах одного из протагонистов и звук систра, который он носит: действительно, согласно версиям, этот запах или звук рискуют отпугнуть лососей (с. 29). Что касается мифов сэлиш Фрейзер и побережья, то их герой поражен зловонной проказой: он вылавливает лосося, который превращается в лягушку, довершая таким образом его смятение. Либо сама болезнь исходит из его тела в виде лягушек; тогда как квакиутль в весьма сходном повествовании вводят жабу-целительницу, подательницу меди (с. 38). Итак, здесь четырехчастная система ставит в тесное отношение запах (везде описываемый как с трудом переносимый, даже когда он исходит от вещества столь изысканного, как медь: о зяте Komogwa говорится, что "невозможно было переносить тяжелый запах от его сына, ибо он вонял медью"), самое медь, лягушек и лососей. Мы вскоре вернемся к этой ассоциации.

Окажется ли Kominâga той самой дочерью Komogwa, о которой идет речь, или другой, надо констатировать, что относительно этой Богатой Дамы ничего важного неизвестно. Соседи и близкородственные к квакиутль хейлтсук, или белла-белла, называют ее тем же именем и поясняют несколько больше. Они рассказывают, что одна молодая женщина как-то наступила на испражнения медведя. Испытывая отвращение, она разразилась оскорблениями в адрес животного. Медведь сразу же появился и спросил ее, какого рода испражнения у нее самой, чтобы осмеливаться критиковать его. Она ответила с апломбом, что перламутр и медь. Ввиду настоятельного требования доказать это, она присела на корточки, притворилась, что какает, и подложила под себя один из своих браслетов. Воодушевленный, медведь женился на ней и привел ее к себе в жилище, резные столбы которого изображали Птицу-Громовника, водруженного на голове Kawaka (у белла-белла — это эквивалент Dzonokwa, см. с. 57). Вскоре женщина родила медвежонка. Позднее ее братьям удалось освободить ее и завладеть принадлежностями "танца медведя-каннибала". По возвращении в деревню старший из братьев и сестра вскоре исчезли; затем они вернулись, он — в качестве танцора-каннибала, а она — как Kominâga.

Брак сверхъестественной женщины с Каннибалом, живущим на краю света, либо брак человеческой женщины с медведем представляют собой различные степени неумеренной экзогамии. Тлинкиты, имеющие тот же миф, что и белла-белла (впрочем, он знаком всем народам побережья), добавляют в качестве комментария, что отныне, когда женщины замечают следы медведя, они осыпают его похвалами и умоляют не похищать их. Этой крайней форме экзогамии противопоставляется та, которую можно рассматривать как ее низший предел: слишком тесное сближение брата и сестры, иллюстрируемое белла-белла в финальной части их мифа. У белла-кула, которые являются сэлиш, обособленными среди квакиутль и белла-белла, имеется вариант, подтверждающий такую интерпретацию. Согласно им, супруга медведя сама превращается в медведицу, убивающую всех своих сородичей, за исключением брата и сестры, которым удается ее убить, а они становятся инцестозными супругами. Итак, продолжая исследование, мы вечно попадаем на одну и ту же тему: тему арбитража по поводу слишком близкого и слишком отдаленного брака.

Если некоторая неясность окутывает дочь Komogwa, или "Богатую Даму" у квакиутль, то лучше прояснен соответствующий ей персонаж Дамы Богатств у их соседей, хайда и тлинкитов. Первые называют ее Djilaqons, главной из сверхъестественных созданий, навещающих верховья рек побережья и являющихся хозяйками рыб. Происхождение Орлов — клана хайда — восходит к предку, поймавшему Djilaqons и женившемуся на ней. Гораздо позже рыбаки как-то нашли в реке лягушку с медной кожей. Они ее растерзали, пытались сжечь, но тщетно — и погибли сами. Появилась Djilaqons, держащая трость. Подобно тому как говорят квакиутль о Dzonokwa, она заикалась: следовательно, была поражена нарушением оральной коммуникации, что аналогично нарушению визуальной коммуникации (это дублируется в случае

с Dzonokwa), обозначенному ущербным зрением (см. выше, с. 56, 59). Djilaqons напустила огненный дождь, уничтоживший деревню, откуда были виновники, со всеми ее обитателями. Ее дочь, единственная, кто спасся, в пепле собрала большое количество медных предметов*; это богатое приданое позволило ей выйти замуж за принца, с которым она отправилась обустраиваться на территории цимшиан (на континенте, напротив островов королевы Виктории, где живут хайда). Итак, она вступила в брак в чужой стране, конечно, но на хорошем расстоянии, подобно тем бракам, к каким в действительности стремились высокородные семьи.

Djilaqons носит также имя Skĩl-dja'a-dai, "Дама-имеющая-владения", и слово skĩl обозначает сверхъестественную птицу. Хотя ее никогда не видели, но кто бы ни услышал ее звук, подобный звуку колокольчика или звуку от соударяемых медных пластинок, становится богатым. Фортуна явно благосклонна к тому, кто увидит Djilaqons, особенно если ему удастся ухватиться за полу ее плаща либо, если он услышит, как плачет ее ребенок. Квакиутль то же самое говорят о Dzonokwa — когда заставят плакать ее ребенка, ущипнув его, хотя его мать утверждает, что он никогда не плачет (см. с. 60). Итак, представляется, что у индейцев многими из обычных черт Богатой Дамы наделена и Dzonokwa — Богатая Дама без размаха**, хотелось бы сказать, если бы это не была великанша, — и что этим объясняется меньшая роль, отводимая ими Богатой Даме.

У хайда и тлинкитов есть эквивалент Komogwa, которого первые называют Qonoqada, а вторые — Gonaqadet. Статус морского чудища, называемого Wasgo у хайда, менее ясен, хотя, подобно Gonaqadet, он умирает, пойманный в ловушку в расщелине дерева. Это последнее имя имеет два значения; оно обозначает прежде всего морское чудище, доставляющее огромные богатства тем, кто его заметит, и дочери которого, гомологи Djilaqons у хайда, являются, согласно тлинкитам, хозяйками рек побережья. Вспомним, что у квакиутль Kommâga, Богатая Дама, является также дочерью Komogwa. С другой стороны, тлинкиты называют Gonaqadet чужаков, приглашенных на праздник. Действительно, им придется вскоре сделать ответное приглашение, принять еще более пышным образом, и их визит, подобно приходу Gonaqadet, предвещает всевозможные щедроты. Такое уподобление восстанавливает в памяти огромную статую Dzonokwa, сфотографированную Куртисом в стране квакиутль, широко раскрытые руки которой принимают ожидаемые подарки, причитающиеся от семьи женщины в ответ на подарки, уже преподнесенные семьей мужа (см. с. 63).

Богатая Дама у тлинкитов — Lenaxxidek — фигурирует в интриге, весьма сходной с интригой мифа цимшиан, которой мы уже уделили место (с. 67). Индеец однажды похищает младенца женского пола у его матери, которая была водной богиней. Но каждую ночь ребенок выры-

---

*Примечательно, что в диалектах сэлиш бассейна Фрейзер (халкомелем) слово для обозначения меди — sqwal — связывается с корнем, значение которого "вареное" или "жженое".

**Игра слов: "au petit pied" букв. означает "с маленькой ножкой (стопой)". — *Примеч. пер.*

вал и поедал глаза у обитателей деревни. Одной женщине с ребенком, больной и жившей в стороне, удалось спастись от маленького людоеда, которого она убила тростью (атрибут Богатой Дамы у хайда, см. с. 70). Она стала Lenaxxidek. Всякий, кто услышит плач ее ребенка и захватит его, не должен соглашаться вернуть его иначе, как в обмен на медные изделия, которыми она владеет. Похитителя она поражает в спину своими медными когтями и предупреждает, что те, кто примет в дар корки от ран, зарубцовывающихся медленно, станут богатыми — что на деле осуществляется.

Впрочем, существует знак того, что прошла Богатая Дама: у нее имеется забавная привычка тщательно укладывать стопками скорлупки от ракушек, которые она ест. Церемониальная трость квакиутль, отделанная наложенными сверху маленькими медными пластинками, иллюстрирует легенду, относящуюся к раковинам, собранным на песчаном берегу и превращенным в медные предметы. В других мифах региона корки от раны либо засохшие сопли, помещенные в ракушки, возрастающие по размеру, увеличиваются и становятся ребенком, которому суждено высокое предназначение. Со своей стороны, тлинкиты запрещали собирать ракушки на песчаном берегу. Нарушение этого запрета вызывало бурю. Итак, представляется, что пустые раковины имеют мистическую ценность — возможно, потому, что они выступают природным дубликатом медных предметов, анатомическим эквивалентом которых, согласно мифам, являются корки ран. Точнее, пустые раковины, корки ран и медные предметы оказываются объединенными двойной связью: метафорической, поскольку пустые раковины подобны медным предметам, а корки — это как бы раковины человека, и метонимической, ведь мифы делают из раковин и из корок средство добыть медные предметы.

VIII

Сверхъестественные существа, наделенные плачущим младенцем (или надо, чтобы он заплакал, либо они сами кричат, подобно маленьким детям), весьма широко распространены в Америке, и можно предположить, что они образуют достаточно архаическую тему для того, чтобы быть рассеянными по обоим полушариям. Древние мексиканцы видели в Выдре-*ауитцол* на языке науатль — зловредную инкарнацию бога Тлалока и наделяли его криком, подобным крику плачущего ребенка; но горе тому, кто, испытывая сострадание, пошел бы на розыски: он был бы схвачен и утоплен. Верование тем более интересно для нас, что квакиутль сменили на противоположную, с негативной на позитивную, ценность, приписываемую мексиканцами выдрам; фактически они сделали из морских выдр подательниц больших богатств. У них, следовательно, в функции выдр удваивается функция Богатой Дамы. Однако для их соседей цимшиан таковая была водным созданием, она дала в приданое сестре своего человеческого мужа "одеяние богатства"; согласно хайда и тлинкитам, Богатая Дама делает богатым всякого, кто услышит, как плачет ее ребенок.

Подобные же верования существуют в Южной Америке. По всей гвиано-амазонской области говорят о водных духах, плачущих, как маленькие дети. Один из этих духов представляется в облике изумительно красивой женщины, убивающей юношей, которых она соблазняет. Араваки Гайаны еще больше сближаются с индейцами северного Тихоокеанского побережья, так как они верят в Даму Воды, которая, застигнутая врасплох человеком, оставляет на берегу свой серебряный гребень.

Тэгиш, смежным с тлинкитами на севере и на востоке, также знакома Богатая Дама, которую они изображали в облике женщины-лягушки. Услышавший плач ее ребенка и сумевший им завладеть должен был отказываться его вернуть, пока женщина-лягушка не испражнится золотом: эта ассоциация лягушки с драгоценными металлами уже появлялась у нас дальше к югу (см. с. 69). Так, согласно квакиутль, лягушка может видеть то, что находится в глубине воды, и эта природная способность позволяет ей обнаружить там богатое жилище Komogwa. В награду она получает исключительное право разрезать медь зубами. Сэлиш, еще более удаленные от тэгиш, откликаются им, однако, верованием в сверхъестественное существо, сходное с лягушкой и кричащее подобно ребенку. Всякий, кто его найдет, завернет в одеяло и сохранит у себя, наверняка разбогатеет. На языке сэлиш этот дух называют Komakwé — возможно, то же самое имя, что дается квакиутль морскому богу Komogwa, подателю богатств.

Согласно комокс, Kōmōkoaé живет на вершине горы, имеющей форму медведя гризли. У него большой металлический сундук, где он хранит медные пластинки, серьги и другие сокровища.

Верование сэлиш заставляет также подумать об очаровательном маге у хайда — в виде маленького коренастого существа. Тому, кто его похитит и поколотит кусочками драгоценных предметов, также похищенных, он обеспечит изобилие одеял и меди.

Тэгиш — это дене — входят в лингвистическую семью атапасков, которые, начиная примерно с 50-й параллели, заселили весь северо-запад Северной Америки вплоть до племен побережья, занимавших нас до настоящего момента. Однако у самих дене также есть мифы, относящиеся к Даме Богатств, которой один французский миссионер второй половины XIX века, Эмиль Петито, передал имя, взятое из оборота речи "женщина с металлом"[7], что следует понимать в буквальном значении. Действительно, индейцы приписывают этой женщине — не божеству, но человеческому существу — открытие меди. С другой стороны, если Дама Богатств у тлинкитов и хайда имеет плачущего ребенка, то у Женщины с металлом прожорливый ребенок — другой способ показать его непослушание.

Миф о Женщине с металлом известен нам во множестве вариантов. По всей общей экономике они совершенно не отличаются, за исключением одного момента: то миф объясняет, почему медь стало трудно добывать, то почему европейцы, а не индейцы, в настоящее время владеют металлами. Следовательно, в обоих случаях речь идет о том, чтобы дать отчет об утрате, относительной в одном случае и абсолютной в другом. Но везде героиня — это женщина дене, которую похитил

охотник-эскимос, препроводил ее на север и женился на ней. У них родился сын; однажды женщина сбежала вместе с ним. Вооруженная шилом, вбитым в один из концов палки, она сумела убить карибу, которого сварила. Ребенок набросился на мясо с такой прожорливостью, что женщина напугалась и оставила его. Она проследовала одна на юг. По пути заметила сверкающие вспышки света, которые сперва приняла за огни лагеря: это был блеск от какого-то неизвестного вещества, из которого она смогла выковать себе нож. Женщина вновь отправилась в путь, прибыла к своим, сообщила им о своем открытии. Она согласилась проводить мужчин к меди при условии, что они обязуются относиться к ней почтительно. Однако когда мужчины изготовили все металлические орудия, какие им хотелось, они ее изнасиловали. Женщина отказалась возвращаться с ними и осталась на месте. Во время своего следующего путешествия мужчины обнаружили ее на том же месте, но зарытую по пояс в землю; медь также была наполовину вбита в землю. Она опять отказалась сопровождать мужчин и приказала им, когда они вернутся, принести ей мяса. На следующий раз женщина и медь исчезли. Мужчины оставили там мясо. Годом позднее они снова ее обнаружили — превращенную в медь, слишком жесткую либо слишком мягкую, в зависимости от происхождения или из печени, или из легких. В других версиях говорится лишь о том, что медь исчезла под землей.

В другой книге[8] мы противопоставили два образа — образ пироги и плавающего острова, полагая признать здесь два подвижных тела на поверхности воды: одно коннотирует культуру, а другое — природу. Миф о Женщине с металлом подтверждает такую интерпретацию. Убежавшая женщина издали замечает группу карибу, которую она сперва принимает за плавающий остров. Согласно по меньшей мере одной версии, каждую ночь женщина пришвартовывает лодку, в которой она спасается, к шесту, воткнутому в воду; она располагается биваком на мелководье моря, и ее неподвижное судно становится ей домом. Ничем лучше не маркировать, и даже двояко, что разрывающий брачный союз побег женщины — это противоположность путешествию в пироге, хотя он и осуществляется так же, по воде. Действительно, для других американских мифов путешествие в пироге символизирует поиски супруги на хорошем расстоянии, в противоположность браку женщины из данного мифа, похищенной эскимосом, который происходит "очень далеко на севере, по другую сторону воды", то есть на расстоянии чрезмерном для того, чтобы брак имел шансы продолжаться. Этому слишком отдаленному союзу, насильственно осуществленному врагом, противопоставляется поведение явно чрезмерное — хотя и в другом смысле — близких героини, совершающих по меньшей мере социальный инцест, насилуя ее, — ошибку, из чего проистекает утрата меди либо добыча ее отныне делается трудной.

Это прочтение мифа дене в терминах социологического кода подкрепляется симметричным мифом, обнаруживаемым у тлинкитов. Инцестозные брат и сестра продолжают отношения, разделившись. Брат становится Птицей-Громовником, ответственным за ураганы и штормы.

Один раз в год, во время сезона бурь, он возвращается навестить свою сестру. Она, называемая в старых источниках Агишанак, а в более недавних — Хайиканак, была вкопана в землю на вершине горы. С тех пор она поддерживает колонну, на которой покоится земля, из дружеского расположения к людям, зажигающим огонь и согревающим ее, ибо, когда она испытывает голод, земля трясется и люди жгут жир, чтобы ее накормить. По другим версиям, толчки земли происходят, когда она сопротивляется Ворону, богу-обманщику, который, чтобы уничтожить людей, толкает ее и старается заставить отпустить колонну, поддерживающую землю. Если этот миф о происхождении землетрясений находится в отношении симметрии с мифом дене, то отсюда должно следовать, что движение, посредством которого героиня этого последнего мифа погружается вместе с медью в землю, — это землетрясение навыворот: в одном случае земля открывается, а в другом — запирается. Мы к этому еще вернемся.

Две другие детали ненадолго привлекут внимание. В недавних версиях мифа тлинкитов брат и сестра, виновные в слишком близком союзе, произошли от брака женщины с собакой, то есть от слишком отдаленного союза, воссоздающего арматуру мифа дене и других мифов, уже рассмотренных нами. Более того, до своей ошибки инцестозный брат совершил действие, достойное похвалы, украв у медведя его "сверкающий и режущий обруч", который он разламывает надвое, и эти части запускает в небо, где они становятся радугой.

Мы вновь находим этот обруч южнее, у сэлиш, сперва в мифе группы сквамиш, объясняющем происхождение меди. При посредстве мифа тлинкитов этот миф приводит к мифу дене, посвященному той же теме. У каждого из двоих братьев было по шестеро сыновей. Младший из сыновей одного брата страдал выступанием желудка. Однажды двенадцать мальчиков заметили мужчину на вершине горы. Он бросал большой медный круг, блестевший на солнце, и возвращал его к себе, делая вдох. Им удалось похитить круг, передавая его во время бегства из рук в руки; но владелец отправился за ними в погоню и убил их одного за другим, за исключением безобразного младшего, метнувшего в противника выступ своего желудка. Выступ превратился в густой туман, благодаря которому мальчик скрылся.

В отчаянии от смерти своих сыновей его отец и дядя бросились в огонь очага, глаза их брызнули, подобно искрам, на север — глаза справа и на юг — глаза слева. Тотчас же поднялся туман. После этой демонстрации скорби дядя мальчика, оставшегося в живых, принялся ковать и сделал из круга медные доспехи. Защищенный таким образом и вооруженный рогами дикого барана, он умертвил убийцу своих сыновей, из желудка людоеда извлек их невредимые сердца, поместил на место и оживил мальчиков. Затем дядя превратил свои доспехи в красивого молодого мужчину, в которого вдунул жизнь. Сделанный из меди, тот был неуязвим и стал могучим вождем и великим охотником.

Одно из верований квакиутль проясняет тему выступающего желудка. Если вы коснетесь жабы, говорят эти индейцы, она устроится в вашем желудке. Вы будете страдать от ненасытного голода, ваша кожа позеленеет, как кожа жабы, и ваши глаза станут выступать наружу. Вы

будете ходить из дома в дом, выпрашивая пищу. Жаба разрастется в вашем желудке; он распухнет, и вы умрете. О прожорливых детях говорят, что они подобны людям с жабой в желудке.

Это — точное истолкование, ибо оно позволяет сблизить прожорливого ребенка из мифа дене и молодого героя из мифа сэлиш, наделенного выступающим желудком. Это один и тот же персонаж, значимость которого тем не менее инвертируется от одной группы к другой. Гораздо южнее, у васко — чинук Нижней Колумбии, в одном из мифов говорится о плачущем ребенке; ему только один год, он знает о прошлом и предсказывает будущее, у него большой желудок, звучащий подобно колоколу, по которому ударяют. Однажды мать предложила своему старшему сыну утоптать желудок младшего, чтобы его уменьшить; оттуда вышли змеи, ящерицы и лягушки. Позднее мальчики убили солнце, жар которого был нестерпим для людей. Старший занял место дневной звезды, а младший стал луной. С тех пор солнце было менее раскалено, и эти звезды регулярно чередовались на небе.

Ясно, что эти мифы переводят в термины космологического кода проблему "установления на хорошем расстоянии", сформулированную в социологических терминах теми мифами, что мы рассмотрели прежде. Подобно брату и сестре, навсегда разделенным, из мифа цимшиан (с. 67), глаза обоих отцов из мифа сэлиш, превратившись, как можно полагать, в звезды, расходятся на север и на юг. У чинук мальчик с большим животом, звучащим, как сделанный из металла, становится луной, а его брат — солнцем, на хорошем расстоянии друг от друга и также на хорошем расстоянии от земли. Однако томпсон, которые суть сэлиш внутренней части, делают из персонажа, одетого медью — напоминающего в особенности героя мифа их соседей сквамиш, — сына солнца; ввиду этого они называют одно жесткокрылое насекомое бронзового цвета "сыном Солнца".

Мы только что упомянули томпсон. У этих индейцев совместно с их соседями шусвап имеется миф, также весьма близкий к мифу сквамиш, за исключением того, что сыновья двух мужчин — их здесь зовут Койот и Антилопа (Antilocapra) — крадут не медный обруч, а золотой или медный мяч, в разных версиях, и наполняют испражнениями. Койот завладевает мячом, принесенным единственным выжившим сыном Антилопы (все его близкие умерли), и превращается в оленя, покрытого, подобно доспехам, металлической оболочкой от мяча. Он смело выступает против убийцы своих сыновей и племянника, но погибает в сражении, поскольку одна точка его тела осталась уязвимой. В других версиях сообщается, что дети Койота и Антилопы поженились; эти смешанные браки стали причиной различий в цвете кожи и волос, что в настоящее время наблюдается у индейцев. В другом месте эти различия объясняются женитьбой Койота на двух женщинах, соответственно с белой и красной кожей; либо еще: миф принимает во внимание действительную отдаленность двух животных семейств, дающих имя отцам героев. Итак, космологический либо социологический код здесь становится анатомическим или зоологическим, но это обычно все та же проблема[9] — оценки различительных промежутков, — о которой идет речь.

Задержимся еще на минуту на космологическом коде и, чтобы его рассмотреть, сделаем еще один оборот. Сэлиш континента объясняют существование радуги или солнца следующим образом: вначале медный круг, похищенный мальчиком — то хромым (а следовательно, страдающим походкой с ненормальной периодичностью), то грязным, покрытым язвами, в котором без труда узнается герой мифов о происхождении swaihwé (см. с. 30, 32). В одной версии группы скокомиш уточняется, что некогда блестящий обруч был игрушкой богачей, тогда как у бедных не было чем развлечься. Похищение обруча положило конец этой несправедливости. Стал ли медный обруч солнцем (версия колиц) или его кража оказалась побочной причиной появления радуги, как говорят скокомиш, отныне эти небесные объекты будут блистать для всех, вне зависимости от социального ранга или удач.

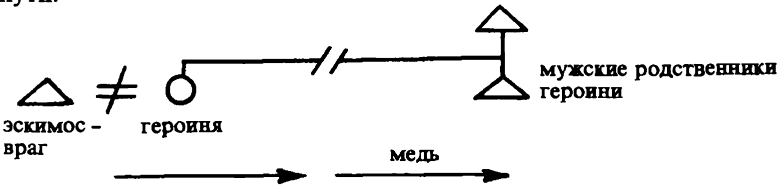
Возвращаясь с этими мифами к сэлиш, откуда мы отправлялись в начале данной книги, мы замыкаем обход по кругу. Но это верно и в другом смысле: с мифом скокомиш медь, так сказать, демократизируется, поднимается на небо, откуда, у островных сэлиш, она вначале спускалась в аристократическом облике: как маска swaihwé, привилегия нескольких родовитых линий, обладавших, таким образом, магическим средством разбогатеть. Без сомнения, маска swaihwé не является медью, но помогает добыть ее. Передаваемое по праву наследования или через брак, это средство к тому, чтобы разбогатеть, находится в руках привилегированных лиц, взимающих ренту с тех, кто также хочет им пользоваться. Это показывает, что в группах, где существует маска, относящиеся к ней мифологические представления остаются подчиненными социоэкономической инфраструктуре; они не могли бы претендовать на то, что обосновывают ее, если бы прежде всего не отражали ее.

Следовательно, значимо то, что мифы, гипостазирующие медь в виде небесных тел, происходят из групп сэлиш, наделенных социальной организацией, определенно уже не эгалитарной, как у их соседей, но не имеющих маски swaihwé. Лишенные этого средства санкционирования и увековечения неравенства благодаря аппарату магии и ритуала, они смогли позволить себе с наименьшими затратами роскошь идеологии, которая каким-то образом, поистине метафорическим (ибо радуга и солнце, сверкающие на небе *подобно* меди на земле, имеют в таком контексте значимость метафоры), дарует наслаждение медью в наибольшей степени. На самом деле это наслаждение, обещанное мифами, иллюзорно, ведь оно относится к небесным объектам, предоставляющим всем людям и созерцание себя, и свои блага, а мифы к этим бесплатным преимуществам прибавляют лишь значимость символа: символа материальных богатств, которые в реальности и для самых непритязательных отмерены скупо.

IX

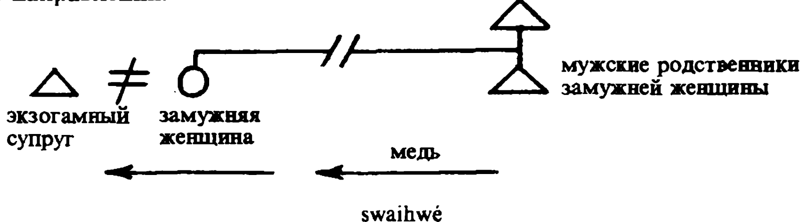
В рассмотренном нами мифе дене (с. 73—74) рассказывается, каким образом индейцы вначале получили медь — в виде необработанных кусков, найденных на поверхности. Для этого потребовалось, чтобы

женщина, похищенная врагом-эскимосом, разорвала экзогамный брак, заключенный на слишком большом расстоянии, который был ей навязан; поскольку, отдаляясь от своего мужа, чтобы направиться к своим родственникам, она обнаружила для них существование меди, открытой по пути:



Исчезновение и возвращение героини, доставляющей своим родным медь

Этот путь инвертирует тот, каким квакиутль хотят, чтобы женщина и медные предметы передавались свойственникам, за исключением того, что эти медные предметы представляют собой не куски необработанного металла, но тщательно отделанные пластинки, функция которых эквивалентна функции, выполняемой масками swaihwé у сэлиш; действительно, маски и медные изделия движутся в одном и том же направлении:



Направление перемещения молодой женщины и матримониальных поставок

Следовательно, миф дене рассказывает о браке, противоположном такому браку, как у сэлиш, или брачному потлачу, такому, как был у квакиутль. Более того. Миф дене оканчивается на утрате меди — последствие инцеста, виновниками которого оказались родственники героини, изнасиловав ее. Таким образом, миф противопоставляется мифам береговым сэлиш о происхождении swaihwé, где брат и сестра опасно сближены (как это происходит у героини дене и ее братьев, когда она соглашается идти одна с ними; опасность, которую она настолько ясно осознает, что при отправлении в путь требует обещания, что к ней будут относиться учтиво). Они избавляются от этой квази-инцестозной ситуации, добыв маски swaihwé — орудие, как говорят мифы, экзогамного брака, кладущее конец непристойной близости. Итак, если у дене медь отбирается у индейцев, чтобы покарать их за инцест, то у сэлиш маска swaihwé дается им как средство избежать его.

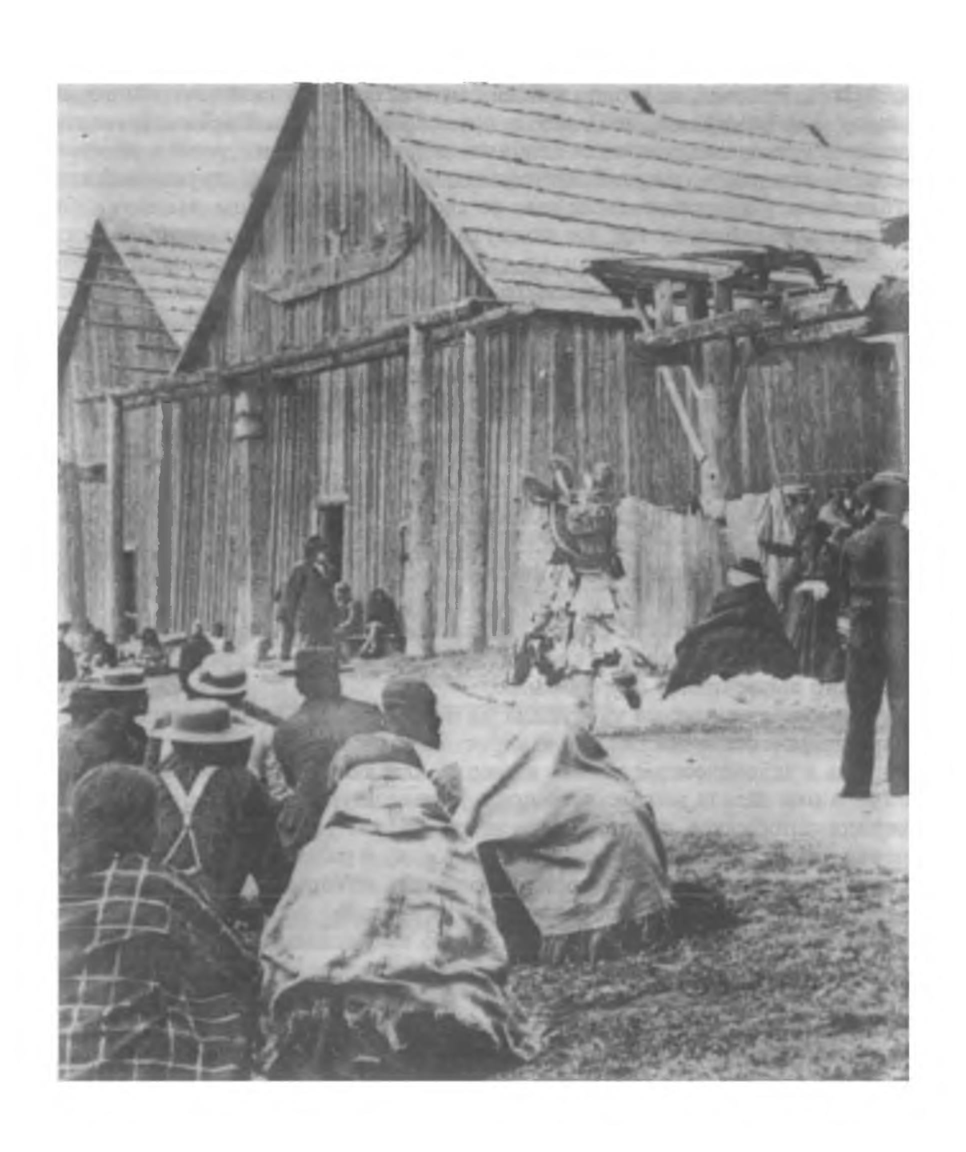
В данном случае важно отметить, что группы сэлиш систематически практиковали между собой экзогамию — с основной целью, как говорят наблюдатели, обеспечить посредством таких браков безопасность своих членов на чужой территории. Экзогамный брак защищает наподобие

доспехов. Благодаря этому лучше понимается, что сквамиш — по их поводу мы отмечали, что миф о происхождении swaihwé имеет черту двойственности и служит им главным образом для того, чтобы обосновать на традиции, идущей от общего происхождения, дружественные отношения, поддерживаемые ими со своими соседями (см. выше, с. 35), — также располагаются на полпути от групп, заставляющих маски swaihwé спускаться с неба, и от тех, что, наоборот, поднимают вверх медь, становящуюся небесным телом или небесным явлением. Действительно, их миф о происхождении меди целиком разворачивается в той местности, откуда происходит медь и где она остается сперва в виде доспехов, делающих носителя неуязвимым, а затем в виде героя с телом из меди, наделенного таким же качеством (см. выше, с. 78).

Будучи средством экзогамного брака, иначе говоря — преобразования реальных или потенциальных врагов в союзников, маска swaihwé выступает в мифах сэлиш в качестве того, что самым невероятным образом понуждает к согласию. У квакиутль есть swaihwé, заимствованная ими от сэлиш под именем xwéxwé, но они инвертируют ее функцию и передают таковую меди. Эта функция меди, аналогичная функции swaihwé, простирается к северу, до тлинкитов, у которых, кажется, не было этой маски. Их версия мифа, впрочем весьма распространенного, особенно высвечивает эту функцию.

Однажды принцесса наступила на испражнения медведя-гризли. Она разразилась оскорблениями в адрес животного; тотчас же появился медведь в человеческом облике и унес ее. Однако ей удалось сбежать (см. с. 70), и она нашла магическую лодку, привезшую ее к Солнцу. Сыновья светила влюбились в принцессу, но они были уже женаты. Тогда они сперва убили свою общую супругу-людоедку и разбросали части ее тела. Куски попадали на территории цимшиан, которые с тех пор кишат каннибалами. Героиня привела к себе в деревню своих солнечных супругов, а также сына от них; их хорошо встретили, но она позволила ухаживать за собой сородичу, и мужья покинули ее. С неба, куда они вернулись, они обрекли женщину и ее сына на несчастливую долю. Избегаемые и презираемые, они жили в бедной хижине, на которую обитатели деревни громоздили отходы. Поэтому сына прозвали Мальчик-из-мусора. Однажды он обнаружил лодку своего отца, всю из меди, распилил ее на куски и построил из них медный дом, спрятав его под ветками крова хижины. Целый день он ковал медь и заполнял свое жилище сокровищами. Надо сказать, что в ту эпоху не знали ни железа, ни меди.

В деревне проживала молодая девушка брачного возраста, но ее родители отказывали всем претендентам на ее руку. Нашему герою удалось соблазнить ее, дав ей понюхать во сне медную трубочку. Она проследовала за ним до его жилища, была ослеплена дверью, сделанной целиком из меди, и согласилась выйти за него замуж. Ее повсюду разыскивали и наконец обнаружили в доме, который, освобожденный от своей маскировки из веток, так ярко засиял, что те, кто приближался, пятились назад. Металлические подарки улестили отца девицы, и с этого времени индейцы имеют медь.



Танец swaihwé. Фото нач. XX в.

Заключенный благодаря меди, этот брак объединил сугубо удаленных друг от друга партнеров: он — небесный, а она — земная, и они опасались, что их социальные положения, диаметрально противоположные, могли сделать вовсе невозможным брак — тем более проблематичный, что до того все претенденты выпроваживались. Однако, как подчеркивает миф, сила меди вынудила согласие, и оно происходит в основном оттого, что медь так сильно блестит, что нельзя на нее смотреть прямо — подобно Солнцу, которому Мальчик-из-мусора приходится сыном.

Постигается тайная причина этой силы: добытая из толщи земли или, как также говорится в мифах, извлеченная из глубины вод, медь изображает собой хтоническое солнце. Благодаря своим двум аспектам — сиянию и происхождению из тьмы — медь осуществляет брак противоположностей, каковым фактически является всякий брак при социальном устройстве, характеризуемом, как на Тихоокеанском побережье, постоянным напряженным состоянием между линиями и где только лишь брак на хорошем расстоянии способен согласовать взаимоисключающие принципы экзогамии и эндогамии.

Тогда, если, как показывает вся данная работа, маски заместимы медью, проясняется ряд особенностей их внешнего облика. У масок swaihwé "нос" и "рога" — в форме птичьей головы; они отделаны перьями, и перья превалируют также в костюме танцоров. Действительно, мифы островных сэлиш заставляют их спускаться с неба. Но ввиду их водного происхождения, согласно мифам континентальных сэлиш, в которых говорится о масках как о выловленных в глубине озера, и ввиду их свисающего языка — органа, сближаемого другими мифами с рыбой, — они также реализуют брак между противоположностями: принадлежат одновременно и воздушной атмосфере, и воде. Следовательно, можно включить их в обширное семейство медиаторов, функция которых, как у пернатого змея древних ацтеков, выражается посредством объединения терминов, обычно несовместимых: небо и хтонический мир либо еще небо и вода.

Лягушка выполняет ту же функцию, но на другом основании: вместо того чтобы объединять в себе крайние и противоположные термины, она находится на середине расстояния между землей и водой. Вспоминается роль, приписываемая мифами этому животному. В мифах с Фрейзер герой, кандидат на суицид, кончает с собой, когда только что выловленный им лосось превращается в лягушку; или, наоборот, он отходит от намерения совершить это фатальное действие, когда болезнь, в виде лягушек (см. с. 33), оставляет его. Также больной, герой мифа квакиутль, обязан своим исцелением жабе, которая натирает его мазью, достав ее из своего гнезда, и дарит ему искусно обработанную медную пластинку (с. 38). Богатая Дама у хайда мстит за растерзанную лягушку, которая есть не что иное, конечно, как она сама, тогда как у тлинкитов то же самое божество терзает своими медными когтями тех, кого она позднее сделает богатыми, поранив их (см. с. 72). Согласно квакиутль, у обжор имеется жаба в желудке (с. 75—76); верование, которое цимшиан инвертируют, делая из героя не алчущего пищи, а расточающего ее, вместо

того чтобы содержать лягушку в себе, он сам становится содержимым лягушки.

Задержимся ненадолго на этом мифе. Презираемый сирота, племянник вождя деревни, единственный сумел завладеть медной массой, упавшей с неба, подобно охваченному пламенем метеориту, и оставшейся висеть вверху на дереве. Вождь обещал свою дочь тому, кто совершит это высокое деяние, но рассерженный тем, что она досталась его племяннику, оставил их и увел за собой всех жителей деревни, за исключением их старой бабки, оставшейся жить с ними. Герой был еще слишком молод, чтобы поддержать троих; их положение ухудшилось. Однажды он увидел, как из озера вышла гигантская лягушка, у которой когти, зубы, глаза и брови были из меди. Он поймал ее в ловушку — расщелину расколотого дерева. Герой убил лягушку и надел ее шкуру. Отныне он много ловил лососей и даже убивал китов. В то же время он стал красивым молодым человеком с нежной кожей — вместо больного, каким он был прежде; принцесса согласилась выйти за него замуж. Они жили в достатке и по-доброму встречали голодных жителей деревни, когда те молили их о помощи. Герой простил своему дяде, ставшему теперь его тестем. Прошло время; герой продолжал приносить в деревню огромные количества рыбы и дичи, но после возвращения из этих экспедиций ему все труднее становилось снимать свою лягушачью шкуру. Наконец он отступил и сказал жене, что впредь будет жить в глубине моря, откуда ей, а также родственникам будет присылать пищу, в которой у них будет нужда. На песчаном берегу они найдут все, что им потребуется: тюленей, белых палтусов, китов и морских свиней. У деревни ни в чем никогда не было недостатка, но своего благодетеля они никогда уже не видели.

Тлинкиты, имеющие почти сходный миф, уточняют, что щедрое чудище, в которое превращается герой, не кто иной, как Gonaqadet, чье сходство с Komogwa, морским богом и хозяином богатств у квакиутль, обычно описываемым как дородный персонаж, мы уже подчеркивали (выше, с. 71); к тому же регулярно отмечается дородность мифического ящера (либо та, что от него проистекает). Итак, между бедностью и богатством, нуждой и изобилием, а также между слишком отдаленными друг от друга супругами лягушка по-своему (являясь средним термином) осуществляет ту же медиацию, которая возложена у сэлиш на маски swaihwé (соединяющие крайние термины). Таким образом, место, занимаемое лягушкой или жабой в обширной мифологической системе, оказывается объясненным.

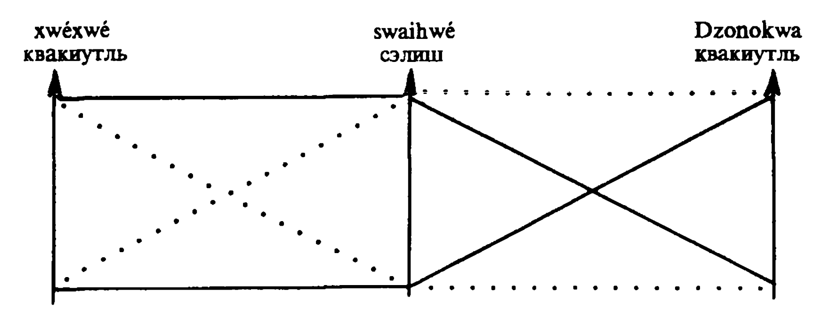
X

Исследование, проводимое нами с начала данной книги, позволило получить два важных результата. Теперь мы знаем, что одни и те же мифы при переходе от одной популяции к другой нередко инвертируются, и будет небесполезным, в порядке напоминания, привести здесь несколько примеров касательно персонажей, ставших нам близкими.

Komogwa у квакиутль обитает в глубине вод, и он избавляет одну заблудившуюся индейскую женщину от бороды, удручавшей ее (см.

выше, с. 66). Его гомолог сэлиш — Kōmōkoaé обитает на вершине горы, и он возвращает заблудившейся женщине, ставшей лысой, волосы, которые были у нее вырваны. Квакиутль, кажется, осознают эту трансформацию: когда они описывают Komogwa как "духа гор", а не хозяина океана, то, называя его, используют форму сэлиш — Kōmōkoaé. Подобно этому, квакиутль и сэлиш известен Каннибал-на-краю-мира Baxbakwalanuxsiwae, но первые делают из него хозяина, пребывающего в глубине вод, а вторые — раба, проживающего на границе океана. Наконец, людоедка Tal, у сэлиш, соответствует Dzonokwa квакиутль (с. 56—57): у Dzonokwa есть обычай ослеплять похищаемых ею детей, склеивая им веки смолой, тогда как Tal, ослепленная, а не ослепляющая, подвергается той же участи от детей, которых похитила. Что касается маски swaihwé, то другой увлекательный пример можно найти в первой главе второй части книги.

Мы установили, что пластические аспекты масок — носителей одного и того же сообщения — инвертируются подобным же образом при переходе к соседней популяции. Таково на деле обнаруживаемое соотношение между маской swaihwé, подателем богатств у сэлиш, и маской dzonokwa у квакиутль, мифологическая роль и ритуал которой такие же самые. И наоборот, когда пластические элементы сохраняются без изменения — как между маской swaihwé у сэлиш и имитацией ее, выполненной квакиутль под именем xwéxwé, — то инвертируются сообщения (с. 64). Замечательный феномен, который можно изобразить схематически; сплошные линии соответствуют пластической форме, а пунктирные линии — сообщению:



Во-вторых, то же отношение инверсии, уже отмеченное между соответственно масками сэлиш и квакиутль, превалирует также в плане мифов между, с одной стороны, дене и, с другой стороны, рядом племен побережья: квакиутль и некоторыми из их соседей, включая туда совокупно сэлиш. Действительно, дене определяют меди функцию, инверсивную одновременно и относительно той функции, что придают ей квакиутль, и той функции, что сэлиш придают маске swaihwé, которая, как мы показали, будучи рассмотрена под этим углом зрения, заместима медью.

Чтобы довершить эту двоякую демонстрацию, остается истолковать последний аспект проблемы, ведь для квакиутль маска xwéxwé и персонаж Dzonokwa противопоставляются еще и по-другому. Тесно связанные с землетрясениями, которые, считается, они и вызывают, маски

xwéxwé, танцуя, заставляют сотрясаться пол в доме. Dzonokwa же заставляет сотрясаться кровлю (выше, с. 44 и с. 55). И у сэлиш мы отмечали связь землетрясений с масками swaihwé.

По меньшей мере в воображении, землетрясения могут иметь интересный результат: можно надеяться, что, открывшись, земля выставит наружу заключаемые в ней металлические богатства. Это, несомненно, теоретический результат, который есть мало шансов проверить фактически; но поразительно, что мифы дене изображают его через его противоположность: закрываясь, земля прячет от людей свои металлические богатства, а не открывается, с тем чтобы их обнаружили. Мифы дене, следовательно, не удовольствуются инвертированием направления движения меди в матримониальных обменах таким образом, который противоречит практике квакиутль. Они инвертируют также понятие землетрясения, ассоциируемое у сэлиш с этими обменами; а квакиутль продолжают ассоциировать его все с теми же масками — средством брачного союза для сэлиш, делая из масок при этом скупцов, а следовательно, противоположность щедрых подателей.

Следовательно, у сэлиш маски swaihwé означают одновременно легко обретаемые богатства, землетрясения и брак на хорошем расстоянии, противопоставляющийся инцесту. Маски xwéxwé у квакиутль также означают брак на хорошем расстоянии, по случаю его они передаются, и землетрясения, которые их танцоры умеют вызывать; но их отношение к богатству противопоставляется отношению, превалирующему между богатством и масками swaihwé; ибо xwéxwé отказывают в богатстве или даже забирают назад его вместо того, чтобы раздавать. Тлинкиты, у которых нет маски, связывают инцест с происхождением землетрясений (см. с. 74—75) — отношение, инвертируемое у дене, делающих из противоположности землетрясения (и из утраты высшего богатства, меди) следствие инцеста, а не его причину. Благодаря этому новому ухищрению подтверждается операционная ценность выделенной нами сложной системы преобразований. В то же время мы подошли к тому, чтобы указать на любопытные аналогии между мифологией землетрясений в Древней Японии (но следы этого сохраняются вплоть до современной эпохи) и на северо-западе Америки. Сближение можно было бы оценить как авантюрное, если бы палеоисторические находки в этом регионе не напоминали в особенности те, что относятся к северу Японии. Нельзя a priori исключать существование общего фонда верований.

Это не единичный сигнал. Китайские надгробные сооружения конца периода Шу поставляют примеры деревянных скульптурных изображений, которые благодаря свисающему языку и выступающим глазам поразительно похожи на маски swaihwé. Можно или нельзя наметить преемственность между этими и другими скульптурами со свисающим языком, происходящими из Индонезии и из Новой Зеландии, — это вопрос, по которому много написано и ответ на который остается противоречивым. Но он прямо не касается той проблемы, что мы желаем представить, разве что, возможно, в той мере, в какой японцы приписывали землетрясения определенным рыбам из семейства сомов, которых охотно изображали с выступающими глазами. Еще более важен

тот факт, что эта связь между рыбами и толчками Земли идет заодно с другими, уже отмеченными нами в Америке: и в Японии землетрясения представляют собой случай обрести металлические богатства, сближаемые с извержениями, как у народов побережья (см. с. 73—79) и у дене; последние называют медь словом, означающим экскременты медведя либо бобра. Наконец, М. К. Увеханд, у которого мы позаимствовали некоторые из предшествовавших данных, показывает, что для древнего японского мышления землетрясения играют выправляющую роль относительно социального и экономического неравенства — такую функцию, как мы видели (с. 77), сэлиш определяют самой меди, связанной с толчками Земли, которая в этой части Америки успешно играет роль медиатора (как фактор экзогамного брака) между соплеменниками и чужаками.

Что касается сомов, то их место в мифологии этого региона Нового Света не является незначительным. Сэлиш внутренней части, от шусвап и до кер-д-ален, известен миф, относящийся к великому культурному герою, сыну индейской женщины и зонтичного растения Peucedanum macrocarpum — съедобного корня, которому народы побережья, со своей стороны, приписывают магические свойства: разжеванный и выплюнутый, корень рассеивает ветер и шторм, а таким же образом использованные зерна отгоняют морских чудовищ. Говорится, что этот Сын-Корня превратил в рыбу-кота старика, насмехавшегося над ним по поводу его рождения. Позднее он стал луной. Однако у континентальных сэлиш герой, которому обещано такое же предназначение, имеет мать и бабушку, соответственно ассоциированных с землетрясениями и с болотами (где живут сомы?). Поскольку эти сэлиш инвертируют экзогамию растительную и хтоническую, являющуюся источником героя первого мифа, на небесную экзогамию — разве что не делают из него сына девственницы, с нейтрализацией экзогамного отношения, вместо того чтобы его инвертировать, — можно задаться вопросом, не представляет ли собой старик рыба-кот из мифов внутренней части, стремящийся отдалить героя, симметричную противоположность матери (иногда — бабушки) героя, названной Землетрясением, которая, после того как его похитили, стремится, наоборот, его догнать.

Закроем эту скобку, ибо в наши намерения не входит простирать до Японии и Китая исследование, получающее, наоборот, надежность ввиду того, что оно сосредоточено на регионе Северной Америки. Без сомнения, это обширный регион, но мы неоднократно отмечали, что у населяющих его народов были весьма тесные взаимные контакты, о чем свидетельствуют и общий язык (так в случае совокупности сэлиш), и миграции, войны, заимствования, и торговые и матримониальные обмены, доказательства чему предоставляют археология, легендарные традиции и история. Эта ойкумена, если воспользоваться данным неологизмом, протянулась от Аляски на севере до нижнего бассейна реки Колумбии на юге. Мы подчеркивали отношения симметрии, превалирующие между мифами дене и мифами их соседей на побережье. Но как раз на этом самом побережье, от тлинкитов до чинук, эта симметрия выступает наиболее явно.

Вспомним, что тлинкиты связывают сияющий блеск меди с ее небесным происхождением: первая известная людям медь происходила от лодки, целиком сделанной из этого металла и принадлежавшей сыну Солнца (с. 79). Согласно этим же индейцам, в начале времен, когда все еще тьма царила над землей, все животные виды были смешаны.

В одном из мифов рассказывается, что демиург похитил и открыл сосуд, где было заперто солнце. Тотчас же "оно вовсю засияло на небе. При такой картине люди (подразумевается, первоначальные живые существа, еще недифференцированные) рассеялись по всем направлениям; некоторые — в леса, где они стали четвероногими, другие — на деревья, где они стали птицами, наконец прочие — в воду, где стали рыбами". Однако на другом конце области, выбранной нами для рассмотрения, чинук инвертируют эту систему, которую они также переводят в акватические термины вместо небесных. Катламет, племя из этой семьи, говорят, что первая медь плавала на поверхности воды, сверкая как солнце. Все мужчины деревни пытались достичь ее, стреляя из лука, с тем чтобы ею завладеть, но медь ускользала от них. Только двум дочерям вождя, переодетым в мужчин, это удалось*. Они привезли медь в своей пироге; разрезали ее на куски и распределили их среди жителей деревни. Птицы при дележе получили "кровь"; у всех было немного красного положить себе на голову, а в остальном они окрасились в зеленое, в белое или черное. Голубой Сойке достались самые красивые цвета, но Раковина украла их у нее и утащила под воду (где с тех пор они сверкают у нее на перламутре).

Следовательно, как и тлинкиты, чинук возводят специфические различия к первому появлению меди, с той лишь разницей, что для одних Солнце было хозяином меди, тогда как для других первая медь, без хозяина, блестела подобно ему. Так же как это наблюдается в завершении серии мифологических преобразований, влияющих на содержание, когда к ним часто добавляется еще одно преобразование, инвертирующее форму. Для тлинкитов связь меди с небом принадлежит метонимическому порядку: она происходит оттуда. У катламет, хотя, согласно им, медь происходит из воды, эта связь сохраняется в риторическом плане, но она превращается в метафору: "Она [медь] блестела, как солнце [...] Когда ее поворачивали, она оказывалась красной, затем белой [...] Она была точно как солнце".

Если этот ослепительный блеск меди составляет инвариантную черту системы, то мы лучше понимаем конечное основание оппозиции, превалирующей в пластическом порядке между масками swaihwé и dzonokwa. У Dzonokwa глаза глубоко посажены в орбиты либо полузакрыты, поскольку они постоянно ослеплены. И наоборот, у swaihwé — выступающие глаза; следовательно, эта анатомическая особенность означает, что их невозможно ослепить. Эти два сверхъестественных существа

---

*Это переряживание можно сопоставить с верованием, засвидетельствованным, по-видимому, у народов побережья, от устья Колумбии на юге до Юкон, далеко к северу, согласно которому "солнце и другие существа, ассоциируемые с металлом, — полумужчины" (*C. McClellan*. My Old People Says. An Ethnographic Survey of Southern Jukon Territory. National Museum of Canada, Publications in Ethnology. No. 6(2) . Ottawa 1975, II, p. 573).

доставляют людям, среди прочих богатств, медь — но не одинаковым способом. Dzonokwa позволяет взять ее часто ценой своей жизни; щедрая swaihwé гарантирует ее обретение.

То, что цилиндрические глаза swaihwé означают незамутненное ви́дение, такая интерпретация несомненно требует подкрепления. Представляется, что по всему северу Америки в мифах и ритуалах цилиндр получает роль, состоящую в улавливании, удержании весьма отдаленных терминов и установлении между ними прямой коммуникации. По всему северному побережью Тихого океана шаманы используют "ловушки для душ": небольшие предметы из кости или вырезанные из дерева, часто в форме трубки, для того чтобы подманить и поймать душу-беглянку больного и внедрить ее в него. Согласно мифам тлинкитов, Ворон, божество — трикстер, перед тем как покинуть индейцев, предупредил их, что при его возвращении на землю никому нельзя смотреть на него невооруженным глазом, иначе тот превратится в камень. На него следует глядеть сквозь трубку, сделанную из свернутого листа вонючего симплокарпуса. И так же, когда в 1786 г. судна Лаперуза были снесены к берегу, тлинкиты, находившиеся по соседству, верили, что эти большие птицы с парусами-крыльями — Ворон и его свита. В спешном порядке они соорудили забавные телескопы. Они полагали, что, поскольку оснастились выступающими глазами, мощность их зрения возрастет, и осмелились созерцать удивительный спектакль, открывшийся перед их взором.

Эскимосы севера Аляски и те, что находятся восточнее, так называемые "медные", — те и другие соседи дене — ассоциируют выступающие глаза с зорким зрением либо считают их следствием выказанных усилий увидеть в темноте. Согласно шусвап — сэлиш внутренней части, дух ветра (который, как мы говорим, "пронизывающий") имеет большую голову и выступающие глаза. Шаманы в племенах языка алгонкин, в восточной Канаде, обладают магическими подзорными трубами, сделанными из выдолбленного можжевельника, обернутого шкуркой белого карибу. "Трясущийся чум", также белый, где они укрываются для транса, мыслится в образе цилиндра: полая колонна, позволяющая без ограничения видеть далеко вверх и вниз. В Южной Америке мы обнаруживаем аналогичное верование у тукано Ваупес. Широко распространенные в Новом Свете, эти представления принимают еще более отчетливую форму у меномини Великих Озер. Они говорят, что Солнце приостанавливает свое движение в полдень, чтобы рассмотреть землю в длинный медный цилиндр. Полые стержни ритуальных трубок у индейцев киова образуют относительно этого цилиндра нечто вроде уменьшенной модели. Археологические раскопки Северной Америки в изобилии предоставили медные листки, свернутые в цилиндр, которые, несомненно, имеют отношение к этому производству символов.

То, что выступающие глаза у маски swaihwé происходят отсюда, следует, впрочем, также и из тех данных, что уже приводились по их поводу. Мы отмечали (с. 67) их свойство быть на всю жизнь. Вспоминается также, что по ходу танца клоун, вооруженный копьем, старается



Маска xwēxwé.
Квакиутль

Маска Dzonokwa
с полузакрытыми глазами.
Квакиутль



Маска swaihwě. Мускем

проткнуть их. Он тщетно пытается ослепить маски, глазам которых придана особенная форма, свидетельствующая, наоборот, о том, что они прозорливы.

XI

Подобие масок swaihwé меди передается тем фактом, что ее блеск не может ослепить их: вот что в итоге выражают их выступающие глаза. Это утверждение дает нам возможность разрешить последнюю проблему, поставленную своеобразной формой искусно отделанных медных пластинок, которые квакнутль и их северные соседи считали наиболее драгоценным из своего имущества. У наиболее важных из этих медных изделий признавалась индивидуальность, на что указывало отличительное наименование. В конце XIX в. их стоимость могла достигать нескольких тысяч долларов (того времени), и их обладатель пользовался общественным кредитом на соответствующую сумму. Он мог их хранить, но обычно они предназначались для того, чтобы переходить в другие руки во время потлачей: проданными либо розданными, целиком либо по частям (см. с. 63). А иногда обладатель даже бросал их в море, чтобы испытать свое счастье, жертвуя такое сокровище своей личной славе и славе своей линии.

Вообще-то эти медные пластинки всегда имели одну и ту же форму: искривленные сверху и в основании, со сторонами, сближающимися по наклонной линии от верха и до средней части, несколько суженной, а затем слегка расходящимися или остающимися внизу параллельными. Декор верхнего регистра часто очень богат, представляет животное в фас либо его морду. Почти перпендикулярный и без орнамента, нижний регистр, или "лапы", показывает лишь два перпендикулярных ребра, рельефно выкованных, напоминающих так называемый мотив "главной оси" в языке геральдики: одно горизонтальное — на уровне, где наклонные стороны наиболее сближаются, а другое — вертикальное, от центральной точки до основания медной пластинки, в которой можно увидеть нечто вроде гербового щита.

Такая сложная форма тем более загадочна, что до контакта с белыми людьми таких экземпляров известно не было; все, которые можно было увидеть и собрать, — из обручной меди европейского происхождения, и невозможно сказать, существовали или нет до ее появления такие предметы из природной меди и в какой форме. Одному исследователю, опросившему приблизительно в 1920 г. тлинкитов, они ответили, что эта форма представляет лоб Gonaqadet (с. 71). Нижний регистр в таком случае соответствовал лобной кости, а верхний регистр — изображению персонажа либо лица, украшающего головной убор чудища. Такая интерпретация опирается на образный монумент, однако не кажется, что Gonaqadet всегда представляли именно так. Нельзя обобщать, исходя из одного лишь примера, и даже если поставить другие примеры в зависимость от него, то мы не будем в состоянии сказать, производна ли от него форма медных предметов или, наоборот, таковые примеры внушены этой формой. Тем не менее во второй части книги (глава III, с. 141) мы увидим, что (под другим углом зрения) такая интерпретация представляет довольно большой интерес.



Медная пластина, декорированная изображением медведя. Хайда

Полю С. Уингерту принадлежит заслуга впервые отметить, что существует сходство более общего порядка между очертаниями медных пластинок и очертаниями масок swaihwé. Хотя те и другие происходят из различных культур, общая форма, соответствующие пропорции нижнего и верхнего регистров являются одинаковыми, и в обоих случаях вертикальное ребро, или полоса, пересекает посредине нижний регистр. Тем не менее данный автор сводит свое наблюдение к одному замечанию и ничего не делает для того, чтобы его использовать. Сопоставления, которым мы предавались в настоящей работе, дают возможность предпринять это, придав данному наблюдению гораздо большее значение. Действительно, нам известно, что даже у сэлиш маски swaihwé заместимы медью, поскольку в идентичных мифах излагается происхождение того и другого (с. 37—38), и что у квакиутль происхождение медных предметов восходит, как только что описано, к персонажу Dzonokwa, маска которого инвертирует swaihwé с точки зрения пластики и в то же время сохраняет ее функцию. В свою очередь, последняя инвертируется при переходе от swaihwé у сэлиш к xwéxwé у квакиутль, но тогда пластическая форма масок сохраняется.

Следовательно, проясняется глубинное основание сходства, отмеченного Уингертом. Если предметы из меди имеют общий облик масок swaihwé, то потому, что у квакиутль они заменяют их: одновременно и как причина богатства, и как средство матримониального союза, который несет в себе защиту от эндогамии и безопасность от чужих народов. Для двух разных, но смежных популяций, которые были связаны всякого рода обменами, торговыми и матримониальными, когда

войны не заставляли их контактировать иным образом, медные пластинки и маски swaihwé образовывали два параллельных решения одних и тех же проблем.

В понимании происхождения этого параллелизма, мы, несомненно, ограничиваемся гипотезами. Но таковые могут покоиться на некоторых прочных основаниях. Форма медных пластинок была бы необъяснима, если бы она не была производной от формы масок swaihwé. Но даже, принимая во внимание их архаический стиль, который, впрочем, они разделяют со всеми другими произведениями искусства у сэлиш, не кажется, что эти маски были распространены на побережье и на острове Ванкувер в весьма давнюю эпоху. Бесписьменные народы часто сжимают свои генеалогии, и их свидетельство ввиду этого еще нуждается в подтверждении. Но нельзя пренебречь тем, что мускем возводят лишь к пяти поколениям передачу маски с побережья на острова. Они получили ее от групп, размещенных в долине Фрейзер, но, помимо этого, изначальное происхождение теряется.

Как бы там ни было, только после того, как маска попала на остров (откуда она вновь пересекла пролив, чтобы двигаться среди групп сэлиш на север), нутка и квакиутль смогли познакомиться с ней и заимствовать ее. У квакиутль это заимствование произошло в двух формах, а возможно, и в два момента времени: сначала отдаленно, как идея, породившая медные пластинки, выполняющие такие же социальные и экономические функции; действительно, в пластическом плане медные предметы сохраняют лишь абстрактную схему масок, материализуя при этом в том веществе, из которого они сделаны, их интеллектуальную суть — ибо, как мы видели, у сэлиш маски swaihwé означают уже богатства, а следовательно, медь. На фотографии, опубликованной в конце прошлого века Боасом, видна медная пластинка, у которой в том месте, где обычно видим лицо, находятся два выступа, возможно, имитировавшие глаза swaihwé.

Вокруг медных пластин квакиутль, вероятно, воссоздали по-своему мифологию и ритуалы, связанные с людоедкой-великаншей, похитительницей детей, тема которой была у них общей со всеми народами побережья от Аляски и до лимана Колумбии и даже южнее. И поскольку они уже поместили идею swaihwé на медные пластинки (отчего ее уже не было в распоряжении), то, вероятно, по контрасту, им пришлось придать маске сверхъестественной обладательницы драгоценного металла пластические характеристики, противоположные характеристикам масок swaihwé. Позднее либо тогда же благодаря межплеменным бракам (о которых сохраняется память в легендарных традициях) получили маски swaihwé южные квакиутль — но на сей раз, так сказать, во плоти — от своих соседей комокс. Вытесненные в своей изначальной функции медными пластинами в новую среду, где их было сверх необходимого, эти маски, как, вероятно, происходило, стали наделяться противоположной функцией.

Такая историческая реконструкция правдоподобна, но поскольку все результаты, подразумеваемые ею, наблюдались уже в конце XIX в., то недавняя диффузия swaihwé, с тем чтобы вещи могли произойти таким образом, заняла бы короткое время. Мы предпочли бы пред-



Вождь квакиутль, держащий медную пластину с "выступающими глазами"

положить, что либо существование и диффузия маски swaihwé восходят к более давней эпохе, чем то подсказывают локальные традиции, либо, что в той форме, какая нам у них известна, медные пластинки и swaihwé — те и другие по-своему и как бы в параллельных формах — увековечивают архаические темы, на поиски которых мы отправимся в главе III второй части книги.

Опираются ли эти темы изначально на какую-либо фигуративную подоснову, сопоставимую с медными пластинками и со swaihwė? Ничто не понуждает это постулировать, ведь эти эмблемы необязательно имели предшественника. Но для полноты досье следует, вероятно, отвести место для объекта третьего типа, связанного с той же системой представлений, что два других.

В своих первых публикациях Боас упоминает о неких предметах, которые одновременно с медными изделиями занимали важное место в брачных церемониях. Это были gyi'serstâl (gyi'seqstâl, gisexstala) — очень старые деревянные дощечки, напоминающие крышку короба, но покрупнее, раскрашенные и инкрустированные зубами морской выдры. Семья женщины накапливала порой значительное число таких предметов, с тем чтобы торжественно предложить их семье будущего мужа. Несмотря на то что дощечки были декорированы часто с использованием мотива глаз, каждая из них предназначалась символизировать нижнюю челюсть человека; эту забавную идею информаторы Боаса не всегда, кажется, интерпретировали единообразно. Для одних gisexstala



Новобрачная белла-кула, держащая ģisextala,
квакиутль, с навершием из двух малых медных пластин
(фотография 1922 г.)

символизировали, по-видимому, право мужа по своей воле регулировать, говорить ли его жене или пребывать в молчании. Для других gisexstala представляли, вероятно, зубы жены, и если бы она не дала таких предметов своему мужу, он мог бы обвинить ее в отсутствии зубов или в том, что у нее зубы слишком слабы, чтобы кусать медь.
Белла-кула разделяют вторую интерпретацию. Еще пятьдесят лет назад, как им было известно, у их соседей квакиутль жена предлагала родителям своего мужа дощечки, инкрустированные зубами выдры. "Это, — объясняли, — зубы для новобрачной". В случае спора с другой женщиной она была вправе приподнять губы и резко заявить своей сопернице: "Что ты можешь мне сделать? У тебя нет зубов, а у меня их два ряда" (или столько рядов, сколько дощечек было дано во время заключения ее брака).

При переходе от gisexstala, через посредство медных пластинок, к маскам swaihwé или xwéxwé, можно сказать, совершается трансферт: в одном случае зубы, а в другом — глаза выступают в качестве анатомического местопребывания таинственной силы. Трансферт, вероятно, тем более явствен, что, как мы видели, в нижней челюсти маски swaihwé, осевшей под тяжестью огромного языка, недостает чем кусать...

Как бы там ни было с этой гипотезой, хрупкость которой мы не будем скрывать, тем не менее получается, что медные пластинки и swaihwé — ограничимся этими объектами — имеют отношение к одному и тому же духовному образованию. Ибо если у сэлиш swaihwé является средством обретения богатства, то мы считаем установленным, что у квакиутль медные пластинки — высшее богатство — это метафора swaihwé и что эта двойная риторика приводит к собственно тому значению, откуда было начато движение.

Итак, было бы обманчивым полагать, как это делают еще до сего дня столько этнологов и историков искусства, что маска, а в более общем виде скульптура или картина могут интерпретироваться сами по себе, исходя из того, что они изображают, либо эстетического употребления, либо ритуала, для которого они предназначены. Наоборот, мы видели, что маска не существует сама по себе; она предполагает другие маски, всегда присутствующие у нее по сторонам, реальные либо возможные, которые могли бы быть избраны для того, чтобы заместить ее собою. Обсуждая частную проблему, мы, надеемся, показали, что маска является прежде всего не тем, что она изображает, но тем, что она трансформирует, — иначе говоря, выбирает *не* изображать. Как и миф, маска отрицает настолько же, насколько она утверждает; она построена не только из того, что она говорит, или считается, что говорит, но и из того, что она исключает.

Не так ли и для всякого произведения искусства? Раздумывая над несколькими типами масок американских племен, мы, вероятно, сможем поставить более широкую проблему, а именно проблему стиля. Современные стили не неведомы друг для друга. Но у так называемых примитивных народов завязывается определенное знакомство в случае войн, за которыми следует ограбление, в случае межплеменных церемоний, браков, походов, случайных торговых обменов. Оригинальность

каждого стиля не исключает заимствований; скорее она объясняется сознательным или бессознательным желанием утвердить себя по-иному, из всех возможностей выбрать те, от которых отказались соседние народы. Это верно и для стилей, следующих один за другим. Стиль Людовика XV продолжает стиль Людовика XIV, а стиль Людовика XVI продолжает стиль Людовика XV; но в то же время каждый из них отвергает другой стиль. Каким-то способом, желая создать свой собственный стиль, говорится то, что прежний стиль говорил в своем языке; и говорится также нечто другое, чего тот стиль не говорил, разве что молча, и это предлагается выразить.

Одно из наиболее вредных понятий, завещанных нам функционализмом, которое все еще удерживает под сенью его влияния столько этнологов, — это понятие изолированных племен, замкнутых на себе, каждое из которых проживает само в себе особенный опыт эстетического, мифологического или ритуального порядка. Так, недооценивается, что еще до колониальной эры и до издали веками осуществлявшегося разрушительного действия, оказываемого западным миром, — его патогенными начатками, а также экспортируемыми товарами даже в наиболее защищенных регионах, эти популяции, тогда более многочисленные, находились в большей близости друг к другу. За некоторыми исключениями ничто из того, что происходило у одной, не было неизвестным ее соседям, и способы, какими каждая из них объясняла себя и представляла себе мир, разрабатывались в непрерывающемся бурном диалоге.

Для тех, кто оспаривает право интерпретировать мифы или произведения искусства какой-либо популяции путем сравнения их с мифами и произведениями искусства других популяций и считает единственно законным метод, состоящий в отнесении, скажем, мифов какой-либо группы к ее же социальной организации, экономике и религиозным верованиям, ответим: без сомнения, следует начинать с этого и прежде всего спросить с этнографии рассматриваемой группы все, что она может предоставить. Это, впрочем, как раз то, что мы не переставали делать в наших исследованиях по американской мифологии, по каждой группе, заботясь о том, чтобы окружить себя всевозможной информацией этого типа, собранной нами или другими в поле, а также наличествующей в литературе. Последнее из упомянутого — единственное, что можно использовать в случае физически исчезнувших групп либо таких, культура которых с течением лет разрушилась, — жертв, участь которых не оправдает другое преступление, на сей раз научного порядка, состоящее в том, чтобы действовать, как если бы их не существовало. Нашу почтительность, почти маниакальную, по отношению к фактам недооценивают лишь те, для кого вся их этнологическая культура сводится к ими лично изученной группе; как если бы еще и сегодня не работали с наибольшей пользой и совершенно по-новому над греческой, латинской или индийской литературой тысячелетней древности — наследием народов, исчезнувших еще более безвозвратно, чем те, которых, как нас упрекают, мы изучаем по их творениям, не всегда отправляясь к ним; это в трех четвертях, если даже не более, случаев не способствовало бы такого рода исследованию их — в состоянии упадка, ставшего результатом вторжения механической цивилизации...

Подлинный вопрос не в этом. Даже в рамках лучшей из гипотез — гипотезе об еще живой культуре со вполне сохранившимися верованиями и ритуалами — изучение внутренних корреляций между мифологией и искусством и всем остальным составило бы абсолютно необходимое, но недостаточное предварительное условие. Когда локальные ресурсы разработаны, от исследователя требуются другие усилия. Ибо эти мифы противопоставляются другим мифам, вступают с ними в противоречие либо трансформируют их, и было бы невозможно понять одни без соотнесения с другими, таким же образом, как любое высказывание проясняется посредством слов, прямо там не фигурирующих; ведь те, что использованы говорящим, оттого извлекают свое значение и важность, что их выбрали, предпочтя другим, которые могли бы воспользоваться и к которым, комментируя текст, удобно обратиться.

Важность этих эксплицитных или имплицитных контрапунктов проистекает особенно отчетливым образом из случаев, рассмотренных в настоящей книге. Пластические характеристики масок dzonokwa оставались бы непостижимыми без сопоставления их с пластическими характеристиками масок swaihwé. Они происходят из популяций, отличающихся по языку и культуре, но тем не менее достаточно близких друг другу для того, чтобы одна из двух масок могла быть заимствована: пластические характеристики маски xwéxwé, принадлежащей квакиутль, объясняются как имитация маски swaihwé у сэлиш. Но ее семантическая нагрузка одновременно является функцией и от той, какую у них имеет маска dzonokwa и какую имеет swaihwé у сэлиш. Будучи параллельными или противоположными, эти семантические функции образуют между собой систему, подчиненную идеологии меди, при посредстве которой только и могут высвечиваться сходства, имеющиеся в пластике у масок swaihwé из одной группы и у обработанных медных пластинок из другой группы.

В свою очередь, эта идеология меди и выражаемые ею социальные и экономические функции требуют, для того чтобы быть понятыми, сочленения мифов народов побережья с мифами их соседей из внутренней территории — дене. Сопоставление, делающееся законным исходя лишь из географической близости, но которое получает дополнительное обоснование из того факта, что на северо-западе Америки основные запасы меди находятся на территории атапасков и что через тлинкитов почти вся туземная медь шла оттуда. Это не все; но дене, или северные атапаски, умевшие в прошлом плавить, отжигать и ковать природную медь, превосходили всех своих соседей в искусстве металлургии: возможно, поэтому следует видеть в них непосредственно последних наследников этой древней культуры меди, расцвет которой наступил в регионе Великих Озер в пятом тысячелетии и первым представителям которой из-за внезапно наступивших климатических изменений пришлось переселиться на север вслед за отступлением тайги и животных, составлявших привычную для них дичь.

При посредстве логических операций, которые проецируют представления на расстояние, преобразуют либо инвертируют их, история масштабом в тысячелетия, развернувшаяся на Крайнем Севере, могла перекрыться другой, более недавней и более короткой по продолжитель-

ности. О ней, дальше к югу, свидетельствуют миграции континентальных сэлиш на остров, а затем с острова на континент, а также столкновения и союзы тех же сэлиш с южными квакиутль — память о таком развитии сохраняют локальные традиции, даже если они преобразуют его в события мифа.

На протяжении около трех тысяч километров нагромождены идеологические структуры с соблюдением всех ограничителей, присущих их ментальной природе[10], и, в согласии с ними, эти структуры кодируют, как сегодня говорят, данные окружения и истории. Они включают эти сообщения с прежде существовавшими парадигмами, порождая из этого новое в виде мифологических верований, ритуальных практик и пластических творений. Эти верования, практики и творения остаются на таком огромном протяжении солидарными, когда подражают одни другим и, вероятно, в особенности когда стремятся опровергнуть друг друга. Ибо и в том и другом случае они уравновешиваются, помимо лингвистических, культурных и политических границ, прозрачность которых доказана всей нашей аргументацией, разве что их замкнутость, совершенно относительная, служит логическим ограничителем настолько же, как и историческое, и маркирует пункты, где осуществляются переворачивания.

Стремясь быть оригинальным, художник убаюкивается иллюзией, возможно плодотворной, но привилегия, которую он дарует себе, совершенно нереальна. Когда он полагает, что спонтанно выражает себя, создавая оригинальное творение, он отвечает другим творцам — прошлым либо настоящим, актуальным либо потенциальным. Знают об этом или нет, но по тропе творения никогда не продвигаются в одиночку.

Часть вторая

Три экскурса

I. По ту сторону от swaihwé*

Перед исследователем, применяющим структуральный анализ, почти всегда ставят один и тот же вопрос: каким образом в самой реальности осуществляются мифологические трансформации? Вы помещаете в один ряд, заявляют, мифы, которые от популяции к популяции один другому противоречат, инвертируются или же проявляют взаимные отношения симметрии по нескольким осям. Эта картина впечатляет, но, чтобы ее счесть достоверной, хотелось бы также уловить способ, посредством которого эти абстрактные отношения порождают другдруга. При каких исторических или локальных обстоятельствах, под действием каких внешних или внутренних влияний, в ответ на какие психологические мотивации производятся такие переворачивания в сознании рассказчиков и слушателей, при том, что оно, как можно предположить, во всех прочих отношениях функционирует более банальным образом? В общем, отказываются завизировать инвентарь уже состоявшихся структур, вышедших в полной оснастке из коллективного сознания. Ибо, как продолжают, это коллективное сознание не что иное, как фикция, позади которой действует множество индивидуальных сознаний: в каждом из этих сознаний ваши структуры производны от определенных процессов, и только благодаря тому, что имеется возможность для разворачивания этих эмпирических процессов, нечто жизненное извлекается из теоретических построений. В ином случае существует опасность, что эти построения окажутся в той или иной степени безосновательным продуктом логических упражнений, убедительность которых держится на одной лишь их виртуозности.

При такой формулировке вопрос опять касается отношений между структуральным анализом и историей. Исходя из рассмотрения различных мифов или совокупности версий одного и того же мифа, исследователь делает заключение о логических сцеплениях, и соответствующие таким связям термины помещает в узлах сети или на ветвях некоего

---

*Первоначальное название: "История одной структуры" ("Histoire d'une structure" in W. E. A. van Beek and J. H. Scherer, eds. *Explorations in the Anthropology of Religion. Essays in Honour of Jan van Baal*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975.

дерева. Некоторые из рассматриваемых мифов или вариантов одного мифа занимают доминирующую позицию, а другие — подчиненную. До какого момента и в какой мере эти иерархические отношения подразумевают временную последовательность? Исходя из того, что в логическом отношении какой-то миф кажется производным от другого, следует ли, что он и возник позднее? И как в этом случае реально произошел переход? Помимо того что история предполагается и подразумевается (и к ней, по-видимому, мы будем обращаться, раз уже постулировали, что общая картина логических связей, позволяющая интерпретировать совокупность мифов, покрывает, хотя бы приблизительно, их генезис), нас просят достичь конкретных механизмов и разобрать их, причем механизмов, функционировавших и локально, и в точный момент истории каждой группы, так что благодаря их кумулятивному действию и произошли те синтетические последствия, к которым, как нас упрекают, мы слишком поспешно устремляемся.

Законным, но разочаровывающим ответом на эти возражения было бы то, что такая короткая и локализованная история у бесписьменных народов от нас ускользает уже по определению. Однако чем составлять акт о несостоятельности, структуральный анализ, лучше будет вдохновляться бдительным ожиданием случаев, пусть даже редких, когда можно документировать конкретное стечение обстоятельств, при которых родилась мифологическая трансформация. И вот это мы хотели бы попытаться сделать применительно к одному американскому примеру, принадлежащему в плане лингвистическом (и шире также и культурном) сэлиш, представители которых занимают в Северной Америке территорию, протянувшуюся практически от Скалистых Гор до Тихоокеанского побережья между 46-й и 54-й параллелями; иначе говоря, половина этой области соответствует северу штата Вашингтон, а половина — югу Британской Колумбии. Многие континентальные группы сэлиш, а также расположенные на острове Ванкувер обладали лишь одним типом маски, обычно называемой swaihwé, территория распространения которой протянулась внутрь континента примерно на 150 км, вверх от дельты реки Фрейзер. Вероятно, именно из этой восточной зоны берет свое происхождение маска. Согласно различным традициям, ее считают происходящей из группы *тайт,* или "с верховья" — последнего представителя на востоке тех сэлиш, которые называют себя *стало,* иначе говоря, людьми реки (Duff 1952: II, 19, 123—126). На севере тайт соседствовали с томпсон, племенем континентальных сэлиш, у которых не было этой маски. Точнее, согласно бесценному указанию Тайта, томпсон, располагавшиеся по среднему течению Фрейзер (группа утамкт) и имевшие с тайт* весьма радушные отношения, обладали двумя экземплярами маски, каждый из них был в собственности некой семьи — той ее части, что происходила с дельты. Эти семьи получили их, согласно Тайту, в недавнюю эпоху, о чем еще помнили наиболее старые информаторы.

*Не следует путать имя Тайт (J. A. Teit) — это наш самый большой авторитет по племенам томпсон и термин "тайт" (tait) — название соседей томпсон в среднем течении Фрейзер.

Однако несмотря на относительную новизну и весьма специфичные обстоятельства этого двойного приобретения, южным томпсон был известен миф о происхождении маски, и они рассказывали его почти теми же словами, что их соседи стало, к чему, впрочем, в их версии мифа имеется вполне эксплицитная отсылка. Томпсон-утамкт возводили происхождение маски к той эпохе, когда группы дельты селились в верховье, совсем рядом с ними.

Согласно этой версии, некогда у стало был больной мальчик, с телом, покрытым нарывами, который, устав от страданий, решился покончить с собой. Он бесцельно блуждал в горах, добрался до берега озера и бросился в него. Он очутился на крыше дома, находившегося на дне. Потревоженные шумом от падения, обитатели дома велели ему войти. Сначала герой увидел женщину, державшую на руках маленького ребенка; проходя, он харкнул на ребенка и передал ему свою болезнь. Хозяева, которые были водными духами, позвали колдуна-врачевателя, но тому не удалось вылечить ребенка. Тогда они обратились к виновнику, считая, что он обладает магической силой. Герой согласился излечить свою жертву, а с помощью духов избавился и от собственной болезни — удались оба исцеления.

По истечении некоторого времени герой пожелал вернуться к себе. Его провели на поверхность подземной дорогой, заполненной водой, которая отступала перед его проводниками, и пообещали награду за заботу о ребенке. Герой добрался до своей деревни и предстал перед сородичами. На следующий день он отправился на встречу с людьми озера, с тем чтобы получить награду за свои услуги. Это была маска, описание которой во всем соответствует маске swaihwé. Юноша показал эту маску, танцуя на празднике, и стал важной персоной. Маска перешла к его детям, затем к их потомкам в качестве привилегии кровнородственной линии. Во всяком случае, один из потомков женился, взяв жену из спазум (на территории томпсон), и дети последних также обрели право на эту маску.

Но в той же секции племени томпсон — у южных утамкт — обнаруживается миф о происхождении некой маски, существование которой вовсе не засвидетельствовано у стало. Что касается самой маски, им известна была только swaihwé. И тем не менее в мифе томпсон эта маска названа tsatsa'kwé — словом, которое, по-видимому, происходит из языков дельты и имеет значение "рыба" или "лосось". Более того, этот миф о происхождении разворачивается в районе Еля, в стране тайт, и в нем действуют персонажи этого племени. В мифе рассказывается о том, что была девочка, столь непослушная, что однажды родители, утратив терпение, побили ее, забрызгали мочой и прогнали. Ее принял и спрятал у себя дядя. Мучимые угрызениями совести, родители искали ее, но напрасно. Удрученная злобой своих родных, униженная тем, как с ней обошлись, девочка решила покончить с собой. Проблуждав в горах, она добралась до озера, где плавало множество рыб. Она присела понаблюдать за ними. У нее на глазах они превратились в маленьких детей с длинными волосами и вышли на поверхность воды, улыбаясь ей. Они были столь очаровательны и казались такими счастливыми, что ей захотелось присоединиться к ним, и она бросилась в волны.

Тотчас же поднялся ветер и началась буря, разрушившая жилище ее родителей, опустошившая страну. Героиня обнаружила, что ее тело не тонет; выброшенная водой, она оказалась стоящей на берегу. В то же мгновение ветер стих. В озере она никого уже не видела. Она вернулась в деревню, вышла замуж, и у нее было много детей. С тех пор ее история принадлежала ее семье и ее потомкам, которые вырезали маски, изображавшие духов tsatsa'kwé. Некоторые из потомков обладали по рождению или унаследовали господство над ветром: они могли произвольно вызвать его. Тайт утверждает, что записал этот рассказ от старика-полукровки, принадлежавшего по одному из родителей к томпсон, а тот получил его от своих предков с Еля. У спацум (на территории томпсон) имелось исключительное право на ношение маски, но это право они разделяли со своими родственниками с Еля.

Итак, вот две традиции, собранные у томпсон, и в каждой из них имеется отсылка к их соседям. Первая из традиций касается маски swaihwé, хорошо засвидетельствованной в группах по среднему и нижнему течению Фрейзер, где она существует и сегодня; в музеях имеется множество древних и современных ее образчиков. Также известно несколько версий мифа о происхождении, собранных в тех же группах (см. выше, с. 28—31); по некоторым близким деталям они сходны с версией томпсон, которые явно от них ее заимствовали.

Напротив, у стало никакой объект и никакая мифологическая традиция не подсказывают существования другого типа маски, и томпсон — единственные повествователи мифа о ее происхождении — также единственные, кому эти маски следует приписать. Было бы удивительно, если бы каким-то внешним наблюдением, к тому же уникальным, удалось установить присутствие некой культурной черты внутри популяции. Скорее можно допустить локальную инновацию, появляющуюся в зоне контактов и интенсивных обменов с соседними народами; как если бы на этом пограничье, где обычай первой маски утрачивается, захотели бы компенсировать это ослабление, создавая или же воображая некую новую маску, во всем сходную и при этом отличающуюся от первой. Такая маска, возможно, существовала, но ни одного экземпляра не дошло до нас.

Таким образом, нельзя сразу же отбросить и другую гипотезу, а именно, что загадочная маска tsatsa'kwé — это не просто маска swaihwé, перекрещенная, исходя из потребностей ситуации, той кровнородственной линией, которая восприняла ее, инвертировав при этом миф о происхождении и ритуальную функцию маски. В этом случае нарушение связности, вводимое мифом, столь ужасное — между высвобождением от водных духов и созиданием маски, — нашло бы себе оправдание: ввиду инверсии, порождающей второй миф и распространяющейся на тот портрет водных духов, что намечен, маска и эти духи теперь уже не уподоблены друг другу. И можно понять, что в новом мифе предпочитается притормозить изготовление маски и препоручить это потомкам героини, освобожденным от того, чтобы работать с натуры.

Но при той и другой гипотезе маска swaihwé, какой она существует у стало, сохраняет свой абсолютный приоритет. Действительно, отлича-

ется ли маска tsatsa'kwé по своей природе от swaihwé либо являет собой лишь ее эхо, производный характер этой маски проистекает, несомненно, из придаваемого ей мифологического происхождения или из приписываемой ей ритуальной функции.

Продемонстрируем это, начав с мифа. В целом он разворачивается как миф о происхождении другой маски. В обоих случаях говорится о пренебрегаемом ребенке, который хочет утопиться в озере. Его попытка приводит его к водным духам, наделяющим его магическими силами, символизируемыми маской. Кроме того, tsatsa'kwé, как указывает ее название, — это маска-рыба. Так, версии стало мифа о происхождении swaihwé почти единодушны в рассказе о том, что она была выловлена на удочку; и на некоторых экземплярах маски вырезано изображение рыбы.

Итак, архитектоника обоих мифов едина; но как только мы начнем изучать их в деталях, обнаружится, что они систематическим образом противопоставлены один другому. В одном мифе ребенок — мальчик, а в другом — девочка. Мальчик страдает от физического недостатка — болезнь; девочка — от морального недостатка: непослушание. Он осквернен изнутри ввиду разъедающей его болезни; она — извне, когда ее обрызгивают мочой. Изгнанная своими родителями, тогда как ее мужской гомолог по своей воле покинул родных, девочка находит помощь и защиту у своего дяди; а во многих версиях стало рядом с героем предстает его сестра, от которой он получает поддержку. В этих версиях водные духи выглядят как предки, когда герой берет в жены одну из их дочерей и образует линию родства; и маски действительно являются предками в версиях острова Ванкувер (как мы видели, они тесно соотнесены с версиями континента — см. выше, с. 30—33). Напротив, все духи tsatsa'kwé суть малые дети; и в то время как перья, наставленные "в виде волос", как говорится в версии томпсон, украшают маску swaihwé, у детей tsatsa'kwé длинные свисающие волосы — черные, как можно предположить, учитывая физический облик индейцев, а не белые, как перья (лебедя, уточняет версия томпсон) у другой маски. В мифах о происхождении swaihwé героя поглощает вода; в мифе о происхождении tsatsa'kwé та же вода выталкивает героиню. Вернувшись в деревню, героиня там же выходит замуж (ибо маска на Ели останется в собственности ее потомков) — двоякая оппозиция, следовательно, с мифами стало о swaihwé, где в брак вступает не главный протагонист, а его сестра, и не в своей деревне, а уйдя в чужую группу.

Мы видим, что два типа мифов находятся в отношениях корреляции и оппозиции; и так же обстоит дело с ритуальными функциями, приписываемыми этим двум маскам. Начиная от групп сэлиш острова Ванкувер и побережья и вплоть до южных квакиутль (которые, называя ее xwéxwé, вырезают у себя эту маску), swaihwé ассоциируется с землетрясениями, способность вызывать их присуща ее танцорам (см. с. 28, 41—42, 44—45, 84). Этим и только этим может объясняться власть над ветром, приписываемая обладателям маски tsatsa'kwé. Землетрясение и ветер противопоставлены, поскольку одно происходит от земли, а другой — от воздуха; но они гомологичны в отношении этих элементов, передавая общую для того и другого нестабильность. Хозяйка ветра, в атмосферном порядке, соответствует Хозяину землетрясений — в теллурическом порядке.

Подразумеваемое в гипотетико-дедуктивной форме, это двоякое отношение корреляции и оппозиции между ветром и землетрясением может быть подтверждено более прямым путем. Сэлиш континентальной части, а именно томпсон, и белла-кула (тоже сэлиш, но оказавшиеся после древней миграции изолированными от себе подобных) воображают небо как плоскую страну, без рельефа и кустарника, постоянно продуваемую ветром. Итак, они устанавливают общую оппозицию между небесным миром, характеризуемым тем, что он плоский, и миром земным, где наоборот, и чему дает свидетельства география их страны, преобладает неровный ландшафт. Такая же оппозиция между морфологическими обличьями существует и у береговых сэлиш, но она ограничивается земным миром, определяя его аспекты: с одной стороны, плоская и болотистая земля, а с другой — складчатый рельеф.

Но если в рамках первой концепции ветер — атрибут плоского неба, то во второй — складчатый рельеф, противопоставленный местности, обделенной природными катаклизмами [1], есть один из результатов землетрясений. Мифы эксплицируют это отношение (с. 85); женщина и ее дочь там превращаются одна — в болото, а другая — в землетрясение, и о последней говорится, что "она может видоизменить поверхность земли, сморщить ее". Из чего следует, что в мышлении сэлиш ветер и землетрясение находятся в диаметральной оппозиции и подобно тому же — отсутствие и наличие рельефа, характеризующие соответственно верхний мир и нижний мир. Посредством этой оси мы опять приходим к выводу, уже достигнутому в ходе анализа (если соотнести результаты с формальной точки зрения) той трансформации, два состояния которой суть порознь мифы о происхождении маски swaihwé и о происхождении маски tsatsa'kwé.

Рассмотрим теперь последний момент. Согласно старикам — информаторам Тайта, появление маски swaihwé у томпсон произошло, вероятно, при их жизни, иначе говоря, самое раннее — в первой половине XIX в. Мы считаем установленным, что миф о происхождении маски tsatsa'kwé производен от мифа о происхождении swaihwé, заимствованного томпсон у стало вместе с этой маской. Итак, миф о tsatsa'kwé должен был разрабатываться на месте, после этого заимствования. Следовательно, здесь мы имеем, вероятно, особенно отчетливый пример мифа, собранного спустя более чем пятьдесят лет после того, как он был порожден трансформацией: достаточно недавнее стечение исторических обстоятельств для того, чтобы можно было не только восстановить их, но и уловить механизмы, с которых начинается всякое действие.

При таких делах тем не менее следует быть осторожным. Все туземные свидетельства, которыми мы располагаем касательно распространения swaihwé, подсказывают, что эта маска пришла на побережье в последней четверти XVIII в. (см. с. 91). Различные хронологии сходятся, но обеспечивает ли это полное доверие? По нашему мнению, все они нуждаются в проверке по части географических указаний, данных теми же информаторами, когда, излагая свою версию мифа о происхождении, они конкретно называют, где предок, к которому делается отсылка, выловил первую маску: один из информаторов говорит о *Беррард Инлет*

(в основании дельты), другой — об озере Ковкава (вблизи Хопа), третий — об озере Гаррисон (на полпути)... Во время беседы с одним информатором мы сами были поражены, услышав от него, что свое право на маску он основывает на столь же короткой и прямой филиации, как это возможно у первого обладателя; но при этом то место, где он обрел маску, меняется, и, что курьезно, расположение названо приблизительно. Касается ли это пространственных или временных характеристик, каждая из семей, оспаривающих право на маску, приписывает ей наиболее близкий источник; парадоксальным образом множатся географические местности и в то же время укорачиваются генеалогии.

Однако если, согласно всем указаниям, маска распространялась из одного источника, то первый раз она не могла появиться в нескольких местах. Предполагаемые локализации оказываются таким образом неприемлемыми, но отсюда не следует, что генеалогии, которые излагаются, ложны: любая из них может составлять ответвление некой более длинной генеалогии, а память об общем стволе за давностью утрачена либо о нем постарались забыть, поскольку он упрочивал бы права не тех, кому отдается приоритет, а их конкурентов.

Но даже с учетом вероятного стирания, те механизмы, посредством которых определенный тип маски распространился на обширной территории — через наследование, брак, завоевание или заимствование, — остаются заметными. Можно также увидеть, каким образом, сочленяясь с ними, другие механизмы инвертируют образ первой маски — там, где еще до остановки ее распространительный импульс угасает. Из этого краткого рассмотрения, проведенного нами, с тем чтобы почтить ученого, никогда не считавшего, что структуральный анализ и этноисторические изыскания несовместимы, по меньшей мере видно, как мифологическая трансформация оказывается способной к порождению себя в событиях.

II. Социальная организация квакиутль*

В первой части этой книги мы кратко упоминали о социальной организации индейцев квакиутль и отметили, что она выдвигает весьма сложные проблемы. В настоящее время, когда традиционные институты в значительной мере дезинтегрированы, для того чтобы попытаться уловить их природу, наблюдатели и исследователи уже не располагают ничем, кроме прежних свидетельств. Труды Франца Боаса, кому мы обязаны наиболее существенной информацией по квакиутль, имеющимися в них колебаниями, изменениями в позиции автора как раз делают более выпуклыми эти трудности.

Расселенные в северо-восточной части острова Ванкувер и на расположенном напротив него побережье материка, квакиутль были раз-

---

*Републикация, с некоторыми изменениями и добавлениями; первоначальная версия — "Благородные дикари" — "Nobles sauvages" in: Culture, science et développement. Mélanges en l'honneur de Charles Morazé. Toulouse, Privat, 1979.

делены на локальные группировки, которые Боас называет племенами. В первых своих работах он отмечает, что эти племена подразделяются на более малые образования того же самого типа, каждое из них охватывает переменное число социальных единиц, которым он дает название "роды", с тем, чтобы учесть, что в отличие от своих северных соседей, которые совершенно матрилинейны; цимшиан, хайда и тлинкиты, квакиутль имеют патрилинейную ориентацию и в этом отношении выказывают некоторое подобие с народами, говорящими на языке сэлиш, соседствующими с ними на юге.

Но сразу же возникают трудности, и Боас их вполне сознает. Во-первых, нельзя утверждать, как бы хотелось в соответствии с теорией унилинейных систем, что роды экзогамны, ибо каждый индивид считает себя отчасти членом рода своего отца, а отчасти — членом рода своей матери. Более того, существование матрилинейных аспектов состоит и в том, что у аристократов — общество квакиутль стратифицировано — супруг получает от своего тестя имя и герб (в геральдическом смысле) и таким образом становится также членом линиджа своей жены. Имя и герб переходят к его детям; дочери сохраняют их, а сыновья, вступая в брак, теряют и воспринимают то и другое от своей супруги. Следовательно, эмблемы родовитости передаются практически по женской линии, и каждый мужчина-холостяк получает эмблему от своей матери. Но другие факты прокладывают себе дорогу в противоположном направлении: главой семьи является отец, а не брат матери; и, что особенно важно, власть над племенем переходит от отца к сыну. В конце XIX в. несколько человек благородного происхождения отстаивали свои права на врожденные титулы по двум линиям (Boas, 1889).

При такой неотчетливости данных делается понятным, что на втором этапе своей рефлексии, иллюстрируемом "Indianische Sagen" (1895) и крупной работой по социальной организации и тайным обществам у квакиутль (1897), Боас модифицировал перспективу и изменил терминологию. До того времени он весьма сближал квакиутль с матрилинейными народами, следующими за ними севернее по побережью; отсюда и его первоначальное впечатление, что, опираясь на общий фонд институтов — матрилинейных, квакиутль эволюционировали в патрилинейном направлении. Несколько лет спустя под действием новых наблюдений Боас более всего был поражен сходствами в социальной организации квакиутль и, с другой стороны, сэлиш, расселенных к востоку и югу. В обоих случаях базовые единицы социальной структуры представали образованными потомками предполагаемого мифического предка, который построил себе жилище в определенном месте; и даже если позднее этой деревенской общности пришлось покинуть свою землю и присоединиться к другим общностям того же типа, память о своем происхождении не утрачивалась. Однако сэлиш патрилинейны, и случилось так, что Боас был принужден свою первоначальную гипотезу сменить на противоположную. Теперь он полагает, что квакиутль в своих истоках, как и сэлиш, патрилинейны, а в условиях контакта со своими северными соседями частично эволюционировали к матрилинейному режиму. Он называет подразделения племени септ (sept), в согласии с первоначальным значением термина, обозначавшим в Древней Ирлан-

дии билатеральную группу родственников; и он отказывается от рода (gens) в пользу клана (clan), чтобы лучше маркировать матрилинейный окрас, актуальный в этом типе группирования. Эти кланы, как он подчеркивает, могут обозначать себя тремя способами: некоторые носят коллективное имя, образованное по основателю клана; другие называют себя по месту происхождения; третьи, наконец, принимают какое-либо почетное имя, такое как "богатые", "великие", "вожди", "получающие первыми" (в потлаче), "те, под чьими шагами дрожит земля" и т. п.

Уточнив свои прежние сведения, Боас поясняет, что, выйдя замуж, "женщина в качестве приданого приносит своему мужу социальное положение и титулы своего отца; но ее муж не владеет этим полностью, он обладает ими в интересах своего сына. И, поскольку отец его жены, со своей стороны, получил свои титулы таким же способом [...], устанавливается чисто женское правило передачи по наследству, хотя обычно при посредстве мужа". В доказательство того, что это гибридное правило говорит в пользу предшествования патрилинейного режима, а не наоборот, как он сперва полагал, Боас обнаруживает несколько фактов: сын сестры не наследует своему дяде, проживание никогда не матрилокально; наконец, что особенно важно, согласно легендам, источником кланов и племен является патрилинейное потомство от первого мужского предка (в противоположность матрилинейным народам на севере, отводящим эту роль потомству сестер).

Ни Дюркгейм, ни Мосс, которые соответственно в 1898—1899 и 1905—1907 гг. рассматривали интерпретации Боаса, ни Мердок пятьдесят лет спустя, не приняли гипотезу о том, что матрилинейный режим мог непосредственно заместить патрилинейный; Гуденафу (1976) опять пришлось это продемонстрировать. По крайней мере, среди французских ученых не было никакого сомнения в матрилинейной, по существу, природе институтов квакиутль; в противовес Боасу они придерживались того мнения, что эти институты базировались на единоутробной филиации. Разве начиная с 1895—1897 гг. Боас не настаивал на существовании в родовитых семьях двоякого режима наследования? От отца к старшему из детей (будь то мальчик или девочка), а также через брак — от отца жены к зятю и через посредство последнего — к детям, которые родятся от брака. Однако этот второй способ трансмиссии обладал такой значимостью в глазах квакиутль, что какой-либо индивид, желательный для того, чтобы "войти в дом", где не было девушки на выданье, символически женился на сыне, а при отсутствии сына — на части тела (руке, ноге) главы дома и даже на предмете мебели.

В 1920 г. выходит важная статья Боаса, знаменующая новый поворот в его мышлении. В течение прошедшего времени он подготовил и затем привлек к работе исключительно одаренного информатора Георга Ханта, сына шотландца и тлинкитки, но рожденного, воспитанного и женившегося в среде квакиутль. Примерный исследователь, Хант на протяжении ряда лет собрал тысячи страниц различной информации о культуре квакиутль — от рецептов кухни хорошей хозяйки до династических преданий благородных линиджей, от техник ремесел до мифов. Однако эти материалы, подготовленные к изданию и опубликованные (1921)

Боасом, заставили его дать новую интерпретацию своим данным. Сначала вследствие этого фундаментальную единицу общества квакиутль Боас стал называть уже не "племя" или "септ", а "род", затем "клан", соответственно аспекту, патрилинейному или матрилинейному, который, как ему казалось, доминировал. "После многих колебаний" он отверг эти термины и смирился с тем, чтобы употреблять туземное слово *нумаум*, поскольку "этой социальной единице присущи такие особенные характеристики, что термины "род", "клан" или даже "сиб" (sib) будут ошибочными".

Действительно, Хант неоднократно категорически заявляет, что все собранные им благородные генеалогии подтверждают, что родовитые квакиутль "никогда не меняют имени, с самого возникновения, с тех пор как первое человеческое существо появилось на земле; ибо имена не могут выйти за пределы семей главных вождей этих *нумаум*, но должны доставаться старшему из детей главного вождя [...] И эти имена не могут перейти к мужу дочери: никакое из этих имен, начиная с того, что получает младенец в возрасте десяти месяцев, и вплоть до имени его отца — имени главного вождя. Эти имена называют "имена мифа". Среди дюжины имен (вероятно, подразумеваются титулы), обретаемых родовитым квакиутль за время его жизни, некоторые — наиболее важные — составляют собственность линиджа. Относительно прочих, "именами какого-либо главного вождя *нумаум*, разрешенными к передаче по случаю брака, являются только те, которые вождь сам получил от родителей своей жены; и это же относится к привилегиям: свои собственные привилегии он не может передавать зятю".

Представляется, что благородные титулы ранжировались по двум категориям: те, что не могли выйти за пределы линиджа и передавались от отца к сыну или дочери по праву примогенитуры, и те, что зять получал от тестя через свою жену, но с тем чтобы передать их детям. Эти две категории (квакиутль тем не менее не признают отличия в их природе) соответственно напоминают, замечает Боас, mutatis mutandi*, с одной стороны, европейский майорат[1], а с другой — способ передачи семейных украшений, составляющих теоретически собственность кровнородственной линии, но при этом переходящих от матери к дочери, как только та выходит замуж. Сказано, что имена и привилегии, упомянутые Хантом, составляют суть благородных титулов; на самом деле они заключают в себе исключительное право на использование фигуративных эмблем, сравнимых с гербами, а также девизов, песен, танцев, выполнение функций в тайных обществах (используя терминологию Боаса, оспоренную Моссом) — братствах, которые во время ритуального сезона, с начала и до конца зимы, замещают гражданскую организацию, действующую в течение другой половины года.

Однако богатства *нумаум* не относились всецело к духовному порядку. Сверх того, орнаментированные предметы, такие как маски, головные уборы, картины, скульптуры, церемониальные тарелки и т. д.; в число богатств входило и владение землей, охватывавшей участки охоты и собирательства, водные пути, места для рыбной ловли и заграж-

---

*с известными оговорками *(лат.)*. — *Примеч. пер.*

дения (также служат для рыболовства). Эти территориальные права ожесточенно оберегались: законные владельцы не колеблясь убивали тех, кто вторгался.

Наконец, в статье 1920 г. Боас дополняет свои сообщения относительно брака. Экзогамия *нумаум* была наиболее частым явлением, что иллюстрируется военной символикой, присутствующей в брачных ритуалах; но также наблюдаются вполне отчетливые случаи эндогамии — между сводными братом и сестрой, родившимися от разных матерей, и между старшим братом отца и его племянницей. Как говорит Хант, это делалось, "чтобы воспрепятствовать уходу привилегий за пределы семьи. Действуя таким образом, они сохраняют свои привилегии в своей среде". Но случалось также, что при отсутствии сына зять, супруг единственной дочери, наследовал своему тестю, становясь во главе его *нумаум*. Сам он таким образом менял для себя *нумаум;* если у него было несколько сыновей, то одних он возвращал в *нумаум* своего происхождения, с тем чтобы ее унаследовать, а других сохранял при себе, чтобы обеспечить увековечение *нумаум* их матери. Если выразить это в более общем виде, то в случае брака между партнерами одинакового ранга дети могли оказаться поделенными между материнской и отцовской *нумаум* и даже, кажется, *нумаум* их дедов и прадедов; но всякий индивид сохранял определенную свободу выбора, так что аффилиация соответственно *нумаум,* теоретически направляемая агнатным правом, фактически сближалась с системой когнатного* наследования.

Вплоть до своей кончины в 1942 г. Боас не прекращал размышлений касательно квакиутль, разрабатывал материалы, собранные им за время двенадцати экспедиций, совершенных им последовательно на протяжении полувека. В его неизданных трудах, опубликованных уже в 1962 г., отставлена его последняя концепция относительно *нумаум* (или, как им теперь сказано, *нумаума*): "Исходя из того, как они только что описаны, можно полагать, что *нумаума* аналогичны "сибам", "кланам" или "родам" в других племенах, но их особенное строение препятствует применению к ним этих терминов. Строго говоря, *нумаума* не патрилинейна и не матрилинейна, ибо в определенных пределах младенец, мальчик или девочка, может быть ей приписан посредством завещательного распоряжения, вне зависимости от линии своего происхождения и даже может быть приписан неродственной линии". Что же такое тогда *нумаума*? Чтобы понять ее структуру, пишет Боас, "лучше учесть не ныне живущих и составляющих ее индивидов, а рассматривать *нумаума* скорее как образованную определенным числом социальных позиций. К каждой из этих позиций привязаны имя, "место" или "занимаемое положение", — иначе говоря, ранг и привилегии. Ранги и привилегии существуют в ограниченном количестве и образуют иерархию родовитости [...] Вот то, что является скелетом *нумаума*; индивиды в течение своей жизни могут занимать различные позиции, и они получают имена, привязанные к таковым".

---

*Агнатное или когнатное правило наследования (термины, употреблявшиеся в римском праве) — наследование по отцовской или материнской линии. — *Примеч. пер.*

Впрочем, трудно уклониться от впечатления, что на этом последнем этапе размышлений Боаса вновь в полную силу предстают матрилинейные аспекты, несмотря на повторяемое им утверждение о преобладании патрилинейности. Уже известно от Ханта, что брат и сестра от одного отца могут вступать в брак, но не в том случае, если у них общая мать. Боас добавляет к этому, что на вопросы "Чей Вы сын?", "Чей он сын?" обычно отвечают, называя имя матери. Тесть заявляет, что, беря в жены его дочь, зять "входит в его *нимаута*". Свидетели брака произносят хором: "Ныне зять вступает в дом отца своей жены, чтобы возрастала мощь его имени". Следовательно, и после смерти Боаса, когда традиционные институты почти полностью исчезли, остается вопрос об их патрилинейном либо матрилинейном характере, как и вопрос о сосуществовании этих двух принципов, принимая гипотетически, что они могли действовать совместно (но тогда каким разновидностям это соответствует?). Понятно, что Боас отказался вводить *нимаута* в какую-либо типологию социальной организации; отвергнув все известные ему категории, поскольку ни одна не подходит, он не может дать определения *нимаута* и смиряется с тем, чтобы описать ее в качестве структурного типа, не имеющего себе эквивалента в анналах этнологии.

* * *

Однако такой эквивалент существует вне Америки, а именно в Полинезии и Индонезии, в Меланезии и даже в Африке, хотя этнологи ни в одном из своих исследований в течение последних двадцати пяти лет, посвященных т. наз. неунилинейным системам (их лучше называть недифференцированными, с тем чтобы отличать от билатеральных систем — унилинейных, но удвоенных*, этого не признали. Здесь можно усмотреть две причины.

Во-первых, этот институциональный тип не совпадает ни с одной из трех форм учета происхождения — унилинейной, билинейной, недифференцированной, — которые имеется явная тенденция считать раздельно действующими категориями, тогда как институты типа *нимаута* все их пересекают.

Чтобы в этом убедиться, достаточно поближе рассмотреть ту географическую область, где расселены квакиутль. У их непосредственных соседей, нутка и белла-кула, имеются такие же институты, которые, как и у квакиутль, сопровождаются системой родства т. наз. гавайского типа (где и брат и сестра, и кузены обозначаются одним термином) и прави-

---

*В билатеральной или амбилатеральной системе элементы персонального статуса, обычно хорошо определенные, передаются одни по отцовской, а другие по материнской линии. Наоборот, недифференцированная система — такая, где, в зависимости от случая, а порой от выбора конкретного заинтересованного лица или его старших родственников, любой из элементов статуса может передаваться по какой-либо из этих двух линий. Если у квакиутль элементы статуса, передаваемые соответственно по агнатной линии и через брак, были различны по своей природе, то система была билатеральной; в противном случае — недифференцированной. При нынешнем состоянии документированности это невозможно разрешить.

лом недифференцированного происхождения. Фактически нет или почти нет отличий между *minmints* у белла-кула и *нumayma*, как они были описаны у квакиутль.

Напротив, при продвижении на север все предстает иначе. Цимшиан присуща система родства ирокезского типа, а у хайда и тлинкитов она приближается к типу кроу, все эти племена откровенно матрилинейны. Впрочем, во всех трех случаях базовые единицы социальной структуры не обладают гомогенным строением, чего можно было бы ожидать при режиме унилинейного происхождения. У цимшиан это скорее не единицы, а агрегаты, образованные доминирующим линиджем, а также и другими, подчиненными ему, причем не всегда имеющими с ним родственные связи. У хайда и тлинкитов гибридный характер режима собственности проистекает из действия различных факторов: оставление прежних земель и обретение новых путем занятия их и использования; концессия земельных участков иммигрантам; передача титулов в порядке возмещения за убийства и другой причиненный ущерб; аннексия, со стороны соседей, прав и титулов, оказавшихся в категории выморочного имущества, и т. д.

Каким образом довольно строго сформулированные правила происхождения и наследования могут применяться в столь расслабленном виде? Вопрос не возникает в случае квакиутль, нутка и белла-белла, полностью использующих гибкость своей когнатной системы (даже выходя за ее пределы, если вспомнить о фиктивных браках у квакиутль) и также способных всевозможные социально-политические маневры нарядить в мишуру родства. Напротив, у цимшиан, хайда и тлинкитов правила, на первый взгляд, кажутся слишком ригидными, чтобы можно было соскользнуть с одного плана на другой; роль родства как такового ограничивается, ввиду чего более открыто предстают комбинации, обусловленные другими побудителями. В обоих случаях местная жизнь неразличимо перемешивает те связи, что проистекают из политической и экономической истории или ею создаются, и те, что содержат отсылку к генеалогиям, действительным или предполагаемым.

Юрок — маленькая береговая популяция на севере Калифорнии — представляет другой пример того способа, каким правило унилинейного происхождения растворяется, так сказать, при контакте с институтами рассматриваемого нами типа. В противоположность цимшиан, хайда и тлинкитам, юрок действительно патрилинейны. Однако Кребер, усердно изучавший их (в его работе они занимают место, почти сопоставимое с местом, отведенным квакиутль у Боаса), подчеркивает, что "тем не менее какая-либо группа родственников никогда не ограничивается мерками клана, деревенской общности или племени. Ее очертания все более теряются из виду во множестве направлений и смешиваются с очертаниями других групп также по многим направлениям". Вследствие чего у юрок "родство, хотя бы в некоторой степени, функционирует билатерально и диффузно, как если бы отсутствовала какая-либо социальная единица, образованная родственными между собой индивидами, действующими в полном составе и способными на коллективное организованное действие".

Поразительно, что в такой ситуации Креберу хочется остановиться только на негативных аспектах. Он пишет, что у юрок "нет ни общества

как такового, ни социальной организации [...] При отсутствии управления нет и власти [...] Люди (называемые вождями) — это индивиды, которые благодаря своему богатству и таланту к сохранению и использованию его собрали вокруг себя совокупность родственников, клиентов и полузависимых и оказывают им помощь и покровительство [...] Такие обиходные понятия, как "племя", "деревенская община", "вождь", "правительство", "клан", к юрок не применимы, разве что с особой осторожностью [...] В обычном смысле их никак нельзя использовать".

Трудно вообразить, что человеческий коллектив, отличающийся по языку и культуре, мог бы оказаться до такой степени бесхребетным. В действительности же институты, образующие костяк общества юрок, существуют: в первую очередь, это пятьдесят четыре "города", между которыми распределено население; и, кроме того, внутри каждого города — "дома". Вот слово и выпущено — по сути, такое же, какое на своем языке используют юрок для обозначения этих установлений, в принципе постоянных, у каждого из которых имеется описательное название, внушенное местонахождением, местной топографией, декором фасада, церемониальной функцией; и от этого названия производно имя одного или нескольких владельцев.

Так, например, хозяина дома ha'ägonor в городе Omen-hipur зовут Ha'ägonors-otsin, а хозяин дома meitser в городе Ko'otep именуется Ke-meitser. На самом деле эти дома, в связи с которыми Кребер рассматривает лишь технику постройки и утилитарное назначение (он упоминает о них только в главе "Handbook of the Indians of California", посвященной материальной культуре юрок, и упускает факт их существования, когда переходит к социальной организации), представляют собой юридические лица. На это указывают все туземные тексты, собранные самим Кребером и его сотрудником из коренных жителей Робертом Споттом. Так, в связи с расторжением брака "одна молодая женщина из Sa'a вступила в полный брак (т. е. такой, за который была внесена высокая плата) в дом wôgwu в Weitspus". Ее муж умер, и спустя какое-то время она решила вернуться с маленькой дочкой в свой родной город. "Ее родные возвратили брачную плату в дом wôgwu в Weitspus, поскольку хотели, чтобы у них остался ребенок. Но дом wôgwu пожелал принять только половину, иначе ребенок считался бы незаконным [...] Таким же образом, если бы женщина была убита или если бы она сама убила или ранила кого-то из третьих лиц, то денежная компенсация была бы поделена между двумя домами".

В этом случае, как и во всех тех, которыми изобилуют тексты,действуют не индивиды и не семьи: единственными субъектами прав и обязанностей выступают дома. Когда у постели умирающего K'e-(t)se'kwetl из дома tsekwetl в Weitspus его жена и племянница спорили о его наследстве, вопрос разрешился в пользу племянницы, поскольку еще до того, как испустить последний вздох, он сказал, что "богатство принадлежит не ему самому, а дому tsekwetl".

Соблюдая определенную щепетильность при выражении сомнения, все же можно задаться вопросом, не ошибся ли Кребер, принявшись за описание социальной организации юрок исключительно в свете тех черт, которые у нее отсутствуют. Но если им совершена ошибка, то она

приходится не столько на долю этого крупного ученого, сколько современной ему этнологии, не располагавшей в своем институциональном арсенале понятием дома — помимо понятий племени, деревни, клана и кровнородственной линии.

Чтобы признать понятие "дом" — и вот вторая причина, которую мы имели в виду, — потребовалось, чтобы этнологи заглянули в историю, несомненно, и европейского средневековья, Японии периода Хэйан[2] и, глубже, в историю Древней Греции и многих других. Если придерживаться нашего средневековья, выглядит заманчивым сопоставить определение, данное Боасом *нумаума*, у квакиутль (см. с. 108), с тем что возникает под пером одного европейского медиевиста, стремящегося очертить точные границы того, что есть дом. Подчеркнув, что линия дворянского рода (Adelsgeschlecht) не совпадает с агнатной линией и что часто она даже лишена биологической основы, он усматривает в ней не что иное, как "духовное и материальное наследие, охватывающее звание, происхождение, родство, имена и символы, положение, власть и богатство, и при наличии этого [...] с принятием во внимание древности и отличия от других благородных линий". Как можно заметить, язык этнолога и язык историка практически идентичны. Итак, перед нами один и тот же институт: юридическое лицо, в сферу владения которого входят одновременно материальные и нематериальные блага, увековечивающее себя через передачу своего имени, богатства и титулов по родственной линии — действительной или воображаемой, но считающейся законной при одном лишь условии, чтобы это преемствование могло быть выражено в языке родства или свойства, а чаще того и другого вместе.

В своем докладе (к которому сейчас делалась отсылка) Шмид отмечает, что происхождение средневековых домов остается темным, ввиду того что вплоть до XI в. человек был известен только под одним именем. Действительно, из имен простых и неповторяющихся ничего или почти ничего не удалось бы узнать; но старинные имена иногда составлялись исходя из имен предков. Не исключено, что существовали отношения между наблюдаемыми разновидностями такой процедуры и определенными вариациями в социальной структуре — хорошая тема для сотрудничества в перспективе лингвистов, этнологов и историков.

В средневековье, возможно, наиболее старинной процедурой была замкнутая комбинаторика, т. е. в закрытом поле: родители с именами Eberhart и Adalhilt называют своих детей, мальчика и девочку, соответственно Adalhart и Eberhilt. Менее сорока лет тому назад я наблюдал такую же процедуру на Амазонии[3], но там она простиралась на три поколения.

Имена Меровингов и Каролингов[4] иллюстрируют более свободную комбинаторику, поскольку она более открыта в выборе и использовании морфем. Представители рода Меровингов носят имена: Théodebert, Charibert, Childebert, Sigebert, Dagobert; но также и Théodoric, Théodebald... В семействе Каролингов отмечаем: Hiltrude, Himiltrude, Rotrude, Gertrude, Adeltrude и т. п.; но инициальная морфема Rot дает производные: Rothaïde, Rothilde; а от инициальной морфемы Ger-: Gervinde, Gerberge; от инициальной морфемы Adel-: Adelinde, Adelchis, Adelaïde и т. п. Иначе говоря, одна и та же основа допускает несколько

суффиксов, а один и тот же суффикс — несколько основ, и антропонимическая система способна порождать новые формы, множась, так сказать, по этим двум противоположным направлениям. Речь идет об одной комбинаторике — закрытой в одном случае и открытой в другом. Третья формула, обычно применяемая в некоторых семействах, регионах, характеризуется периодическим возвращением: имя внука воспроизводит имя деда по отцовской линии или же имя сына сестры — имя единоутробного дяди.

Таково чередование имен Пипин и Карл у первых Каролингов; как общее правило — от деда по отцовской линии к внуку, но второй Пипин, наследник своего единоутробного дяди, был сыном дочери Пипина, родоначальника линии. Три различаемые нами формулы вовсе не образуют эволюционный ряд, порой они сосуществуют во времени. И все три также обнаруживаются у индейцев, из культуры которых взяты наши примеры. Квакиутль используют два комбинаторных типа, закрытый или открытый; они говорят: "разрезать имя надвое" — для обозначения смешанной формы. Что касается периодической формулы, то она наблюдается у цимшиан, верящих в реинкарнацию деда в личность его внука.

Действительно, европейские системы родства не принадлежат ни к гавайскому типу, как это у квакиутль, ни к ирокезскому типу, как у цимшиан, ни к типу кроу[5], как у хайда и тлинкитов. Европейские системы обычно сближают с эскимосским типом, для которого характерно присутствие различных терминов для обозначения братьев и сестер и, с другой стороны, кузенов. Заметим, однако, что при том, что древняя французская система обнаруживает такое различение, в ней под одним и тем же термином смешаны кузены и более отдаленные родственники. Еще Литтре[6] предлагает в качестве первого значения слова "кузен" ("cousin"): "Речь идет обо всех родственниках и свойственниках, кроме тех, у кого имеется специальное название" — ассимиляция, сопоставимая с той, какую гавайские системы осуществляют между братьями и сестрами и, с другой стороны, кузенами, с той лишь разницей, что смещение там производится на одну отметку. Помимо этого дозволительна такая же свобода, чтобы скрыть под одеянием родства социальные и политические маневры.

* * *

Итак, средневековые европейские дома проявляют все те черты, часто парадоксальные, которые у цимшиан поставили Боаса в затруднение и продолжают, у других популяций, смущать этнологов. Рассмотрим их последовательно.

Как у европейцев, так и индейцев дом располагает состоянием: в него входят и материальные, и нематериальные богатства. Глава дома богат: иногда неизмеримо, как это подчеркивает Монтескье, анализируя законы Карла Великого[7]; и, во всяком случае, достаточно, чтобы его богатство послужило ему средством управления и инструментом политики. Как сказано в "Жираре из Русильона"[8]: "Дары, вот их башни и бойницы".

Таким образом, богатства включают в себя также имена, титулы и наследственные прерогативы — все то, что называлось "почести", — и к чему следует добавить, как и у индейцев, блага сверхъестественного происхождения: плащ святого Мартина, священная чаша, знамя святого Дени (Дионисия), терновый венец и т. д.; за пределами Франции — священное копье Константина, корона святого Стефана[9]. А при отсутствии самих предметов — связанная с ними память: так, грааль и копье из легенд об Артуре, судьба которых определилась аббатством Гластонбери, благодаря чему возрос престиж Плантагенетов[10].

Рассмотрим теперь воображаемое родство; в древности во Франции не отказывали себе в том, чтобы к нему прибегнуть. Хронисты, вероятно по приказу, утверждали, что Капетинги[11] происходят от Каролингов, на том весьма причудливом основании, что бабка Генриха I по материнской линии была первый раз замужем за Людовиком V, последним из Каролингов, умершим без наследника. В XI в. герцог Бургундский Эд-Генрих пожелал, чтобы его зять Отте-Гильом увековечил его род. В IX в. Людовик Прованский похвастался тем, что происходит из Каролингов — не потому, что этой линии принадлежала его мать, но как приемный сын Карла Великого. И всем известна роль, которую в период Столетней войны сыграла адопция (признание) Эдуарда V[12] Карлом VI и Изабеллой Баварской в ущерб их сыну, будущему Карлу VII.

Существование у квакиутль линии наследования, идущей от деда к внукам, через посредство дочери и ее супруга, не перестает вызывать споры среди этнологов. Но, как представляется, такой тип наследования можно было весьма часто встретить в Европе в древности: в ряде случаев возникал вопрос о том, чтобы узнать, могут ли женщины "послужить переходным мостиком"*, иначе говоря, если у них есть сын, то передать ему права, которыми они не в состоянии воспользоваться сами (за исключением женских ленных владений, что, как указывает наименование таких владений, женщина могла унаследовать). Сразу же вспоминается адопция Эдуарда V[13]; среди прочего она основывалась на том факте, что его прадед Эдуард II, будучи зятем Филиппа Доброго, смог получить доступ к французскому трону в ситуации наследования *per uxorem***. Еще в XVI в. Монтень осмеивает ту важность, какую его современники придают изображению герба, ведь "зять увезет его в другую семью".

Действительно, несчетным было число брачных контрактов, предоставлявших зятю право (и при этом накладывавших и обязательство) принадлежать к гербу своего тестя, не имевшего мужского наследника, — с тем чтобы передать этот герб своим детям. Уже в XI в. возникла легенда, что последний из Каролингов, Людовик V, умерший в 987 г. (как и его королевство), завещал свою жену или дочь первому из

---

* Ввиду объединения автором двух идиом в один оборот — *faire le pont et la planche* — возникает игра коннотаций: женщине как бы предстоит стать и соединительным мостом *(faire le pont)*, и лечь на воду *(faire la planche)*, что выражает некое двоякое качество, присущее ей (по-видимому, то, что, став супругой, она продолжает быть дочерью своего отца), благодаря которому и делается возможной передача наследования через посредство брака. — *Примеч. пер.*

** через жену *(лат.)*. — *Примеч. пер.*

королевской династии Капетингов. В Шотландии, Бретани, Мен и Анжу при отсутствии сына дочь наследовала титулы; а зять — *incoming husband**, как говорят англичане, — получал их *jure uxoris***, "входя в дом", и как раз таким же выражением пользуются квакиутль. Корона Франции по воле Генриха I перешла бы к его шурину — Бодуэну Фландрскому, если бы законный наследник Филипп I умер в юном возрасте; и в этом случае граф Фландрский, зять Роберта Благочестивого, стал бы наследником *per uxorem*.

Боас был поражен тем, что на вопрос: "Чей Вы (он) сын?" — квакиутль, невзирая на свою патрилинейную ориентацию, обычно отвечали, называя имя матери. В одной интересной статье Д. Херлихи отмечает и комментирует тот факт, что в юридических текстах европейского средневековья отнюдь не малое место отведено матрониму, а не патрониму. Если учесть общность феномена, то те или иные выдвигаемые им исторические и локальные основания не представляются абсолютно убедительными. Подобно родовитым квакиутль, кичившимся титулами, унаследованными в двух линиях, Капетинги стремились обрести каролингских предков одновременно и по отцовской, и материнской линиям, но это им удалось лишь в три этапа: сначала через вымышленное родство; затем только по материнской линии, благодаря браку Людовика VII с матерью Филиппа Августа, происходящей от Каролингов; наконец, этот последний, женившись, в свою очередь, на женщине из династии Каролингов, смог передать своему сыну, Людовику VIII, двойное происхождение.

Как и у квакиутль, у нутка и белла-кула в течение долгого времени на первое место ставилось происхождение по двум линиям, что считалось более престижным. Шмид упоминает о случае, когда некий сеньор по имени Герольд, теоретически родоначальник дома, имел сына Ульриха и дочь Хильдегарду; но в документах ни разу не встречается упоминание о Герольдингернах; основателем дома — дома Удальрихингерн был Ульрих (а не его отец), что произошло, несомненно, благодаря блестящему случаю — выходу замуж его сестры за Карла Великого. Итак, дом возник из ее брака с Каролингами. Однако свое имя дом получил не от сестры, а от брата.

Беря верх, патрилинейный принцип заглушает прежние тенденции, с тем чтобы уравновесить преимущества, соответствующие каждой из этих двух линий, и удержать между ними равновесие. Но в народном употреблении сохраняется след от них. Так, в регионе Лангедок-Прованс, а возможно и в других, и сейчас стараются сохранить относительную симметрию линий. В городке Бузиг, находящемся в департаменте Эро, старшему сыну дают имя отца отца, а имя отца матери дается младшему сыну; и, симметрично, имя матери матери дается старшей дочери, а матери отца — младшей. Зеркальный эффект предстает еще лучше при рассмотрении духовного родства: отец отца и мать матери суть крестный отец и крестная мать старшего сына и старшей дочери; а отец матери и мать отца выступают в тех же ролях для младших.

---

* букв.: "прибывающий муж" *(англ.). — Примеч. пер.*

** как право жены *(лат.). — Примеч. пер.*

С другой стороны, иногда к имени добавляется прозвище, но этим правом обладают только сельские жители. Иначе говоря, помимо дуальности отцовской и материнской линий следует отвести место и дуальности "земляков" и заезжих.

Эта вторая форма дуальности проявилась уже в варварских законах, где упорно сохранялась, с варьированием в ее степени, состязательность в наследовании между, с одной стороны, прямой и боковой родственными линиями и, с другой — *vicini;* этот термин обозначает юридический статут, правила которого конкретизируют форму обретения (салический закон, титул XLV)[14]. Дуальность филиации и местопребывания проистекает также из одновременного существования того, что применительно к *нумайма* у квакиутль можно назвать, как и в древней Европе, "именами расы" и "именами земли".

В средние века, похоже, агнатные или когнатные потомки какого-либо знаменитого предка принимали имена, производные от его имени: *Leitname* по-немецки. Затем сюда прибавлялось название земли, а прежнее обращение теперь выполняло функцию начального коллективного имени. Примерно в XII—XIII вв. впервые появился обычай членам одной семьи именоваться по своим земельным владениям и замкам; имя получали, когда вступали во владение наследством, которое могло быть как по материнской, так и отцовской линии. Имена по земле, таким образом, играли роль настоящих имен и в то же время служили подтверждением тому, что местопребывание определяло центр политического действия. Жилище дворянина стало "дворянским домом" в той степени, в какой оно представляло центр кристаллизации, откуда исходила его власть.

У нас нет возможности настолько проникнуть в прошлое квакиутль, чтобы узнать, не произошла ли у них такая же эволюция. Но в тот период, когда их узнал Боас, *нумайма* обозначали себя либо именами расы — коллективными терминами, производными от имени мифического основателя, либо именами земли, содержащими в себе отсылку к месту происхождения, реальному или предполагаемому; либо третий тип именования — посредством почетных терминов, имевший тенденцию вытеснить два первых. Последнее, вероятно, сопоставимо с той эволюцией в Европе, что постепенно ослабила географическую коннотацию в именах домов — Бурбон, Орлеан, Валуа, Савойя, Оранж, Ганновер и т. д., увязав их главным образом с их значимостью в аспектах власти, мощи и престижа.

Идет ли речь или нет о некоем схождении, все же сохраняется диалектика филиации и местопребывания, что образует общую черту, несомненно фундаментальную, у обществ, где есть "дома". На Филиппинах и в других регионах Индонезии, а также в различных частях Меланезии и Полинезии, как уже давно сообщили наблюдатели, существовали конфликты в сфере обязанностей, что проистекало из двоякой принадлежности — группе билатерального потомства и какой-либо единице местопребывания (деревня, деревушка или, сообразуясь с нашей административной терминологией, округ, квартал).

Когда базовые единицы социальной структуры строго иерархизованы и когда эта иерархия также различает индивидов в каждой из этих

единиц в соответствии с порядком рождения и степенью близости к общему предку, то ясно, что брачные союзы, заключаются ли они внутри или вовне, могут совершаться только между супругами с неравным статутом*. В таких обществах брак неизбежно анизогамен. Располагая выбором между гипо- и гипергамией, и здесь также эти общества должны сочетать два принципа.

В записке, составленной, по-видимому, между 1484 и 1491 гг. и озаглавленной "Почести двора" (ее опубликовал в XVIII в. де ля Курн де Сент-Пале)[15] — поистине сокровище этнографических наблюдений, — хорошо высвечен и этот аспект. Ее автор — Алиенора де Пуатье, виконтесса де Фурн, дочь придворной дамы Изабеллы Португальской, сопровождавшей свою госпожу, когда та отправилась на бракосочетание с Филиппом Добрым. Из этой тщательной реляции обычаев, действовавших при бургундском дворе, явствует, что та французская терминология касательно брака, какой мы ее знаем сегодня, могла возникнуть из некоего семантического смещения. В XV в. эпитеты "beau", "belle", приставляемые к терминам родства, использовались какой-либо персоной высшего ранга, обращающейся к персоне более низкого ранга, как в рамках прямого или бокового родства, так и в рамках отношений свойства, обусловленных браком. Когда в 1456 г. дофин, будущий Людовик XI, восставший против своего отца, искал прибежища при бургундском дворе, он назвал Филиппа Доброго, преклонившего перед ним колени, "bel-oncle"**. "Madame ma soeur" и "Belle-soeur"*** — соотносительные термины, посредством которых обращались друг к другу близкие родственники, выражая тем самым факт неравных браков.

Итак, лишь на основании характера брака, то гипо-, то гипергамного, эти термины применялись в основном во взаимоотношениях свойственников. Герцог Бургундский Иоанн Бесстрашный преклонял колени перед своей невесткой Мишель Французской и обращался к ней "Madame", а она отвечала ему "Beau-père". Таким же образом Филипп Добрый и его жена Изабелла обращались "Madame" к своей невестке Екатерине, дочери Карла VII, а она называла их "Beau-père" и "Belle-mère"****. Однако, как отмечает автор, этот способ маркирования двух соотносительных статутов дозволялся и даже предписывался только для контактов, участники которых принадлежали высшим дворянским рангам: короли и королевы, принцы и принцессы, герцоги и герцогини; он запрещался персонам из домов более низкого положения, "таким, как графини, виконтессы, баронессы, коих имеется огромное множество по разным королевствам и странам". В этих домах "не надлежит также называть своих родственников *Beau-cousins* или

---

* "L'Astrée" — это роман о дворянстве [...]. Первый вопрос, с которым обычно обращается один дворянин к другому при встрече: "К какому дому, какой семье Вы принадлежите?" В зависимости от ответа он приписывает ему определенное место в иерархии". — Н. Элиас. Придворное общество: *N. Elias*. La Société de cour (Die Hofische Gesellschaft, 1969), Paris, Gallimard, 1974, p. 291.

** "oncle" — дядя *(фр.)*. — *Примеч. пер.*

*** В современном французском языке соответственно: "госпожа сестра" и "золовка" (также — "свояченица", "невестка"). — *Примеч. пер.*

**** "Pére" — отец *(фр.)*, "mére" — мать *(фр.)*. — *Примеч. пер.*

Belles-cousines, но только mon cousin ("мой кузен") и ma cousine ("моя кузина"); и всякому, кому доведется выразиться иначе, чем указано, следует иметь в виду, что это считается недействительным по причине, что таковые вещи суть произвольны, неупорядочены и лишены основания".

Так объясняется, почему употребление "beau" и "belle", ограниченное домами королевской крови или близкими к трону, возымело сугубо почетное значение в глазах буржуазии. Еще в "Энциклопедии" Дидро и Даламбера в статье "Bru" ("Невестка") говорится, что "лучше употреблять belle-fille". Коннотация относительно низкого статута, воспринимавшаяся только на начальном этапе употребления, позднее перестала замечаться и была вскоре забыта.

В обществах, где присутствуют "дома", в противоположность тому, что этнологи наблюдают в других местах, принципы экзогамии и эндогамии вовсе не являются взаимоисключающими. Как это видно у квакиутль, экзогамный брак служит тому, чтобы заполучить новые титулы, а эндогамный брак — воспрепятствовать тому, чтобы, однажды добытые, они ушли за пределы дома. Хорошая стратегия состоит в совместном использовании обоих принципов, соответственно времени и ситуации, с тем чтобы максимизировать приобретения и минимизировать утраты.

Точно так же европейские дома обычно сочетали две практики: брак на далеком и брак на близком расстоянии. В генеалогиях представлено множество примеров ближних браков, воспроизводятся все известные этнологам классические формы: с перекрестной кузиной, патрилатеральной или матрилатеральной; и даже, почти можно сказать, "по-австралийски", как было в случае Филиппа Доброго или Франциска I, каждый из которых взял в жены дочь сына брата отца отца... Можно выделить также примеры генерализованного обмена[16]; к ним относятся браки между домом Капетингов, в его ранний период, бургундским домом и домом Оттонов.

С другой стороны, брак Карла VIII с Анной Бретанской в дипломатическом смысле был очень отдаленным, поскольку имел цель подготовить приближение Бретани к французской короне. Брачным контрактом обусловливалось и мгновенное восстановление равновесия: в случае смерти мужа его вдова вторично выходила замуж за того, кто займет трон, — так фактически и произошло, когда герцог Орлеанский наследовал, под именем Людовика XII, своему оставшемуся позади кузену. Начиная со следующего поколения ритм возымел обратный характер: после первого, в какой-то степени близкого брака Франциска I последовал его же брак отдаленный — с Алиенорой Габсбургской, сестрой Карла Гентского.

У бесписьменных народов, как и в Европе, политические соображения вдохновляли и направляли это попеременное движение — то расширения, то стяжения — при заключении брачных союзов. В разных местах и в различные эпохи политические основания приводили к сочетанию двух принципов, на вид антагонистических: право унаследованное и право, предоставленное в результате голосования. Для преодоления этого противоположения первые Капетинги систематически короновали своих сыновей еще при своей жизни. Им, по сути, требовалось обес-

печить согласие, пусть молчаливое, сановников королевства, чтобы подтвердить все еще неопределенные права крови и примогенитуры: jurata fidelitate ab omnibus regni principibus* — как было откровенно написано, хотя и при иных обстоятельствах, в связи с наследованием Генриху I.

У квакиутль и некоторых из их соседей существовал аналогичный и столь же двусмысленный режим наследования. Обычно отец передавал публично все свои титулы юному сыну по достижении им десяти — двенадцати лет; это производилось в рамках потлача, имевшего как характер возможности, так и выражавшего необходимость, служившего обретению коллективного согласия и тому, чтобы публично нейтрализовать потенциальных претендентов. Отсроченная в первом случае (поскольку наследник становился королем только после смерти своего отца) и имеющая немедленное действие во втором (как только отец передавал свои титулы, никакими из них он уже более не пользовался), формула состояла в том, чтобы отец сделал наследником сына еще при своей жизни, и в обоих случаях она служила средством, по-видимому единственно возможным, преодоления антиномии между правом расы и правом избрания.

На всех планах социальной реальности, от семьи до государства, дом — институциональное творение, позволяющее составить воедино силы, которые во всех иных ситуациях, похоже, могут действовать только раздельно ввиду взаимно противоречивых ориентаций. Происхождение патрилинейное и происхождение матрилинейное, филиация и местопребывание, гипергамия и гипогамия, брак близкий и дальний, раса и избрание — все эти понятия, служащие этнологам для различения обществ разного типа, собираются в доме, как если бы дух (в том значении, какое отводилось понятию в XVIII в.)[17] этого института передавал в конечном счете попытку превзойти, во всех сферах коллективной жизни, теоретически непримиримые принципы. Помещая, так сказать, "два в одно", дом совершает нечто вроде топологического оборачивания внутреннего во внешнее, замещая внутреннюю дуальность внешней. И даже такой чувствительный момент для всей системы, как женщины, не возбраняется определить через объединение двух параметров: социальный статут женщин и их физическая привлекательность, — где один всегда может послужить для уравновешивания другого. В Японии в X—XI вв. клан Фудживара надолго обеспечил себе контроль над общественными делами, систематически выдавая своих сестер и дочерей замуж за наследников императорского трона. По сути, в таких системах женщины, которыми умело манипулируют, играют роль операторов власти. Череде браков Алиеноры Аквитанской (и столь многих персон ее положения) соответствует у квакиутль обычай принуждать девушек из знатных родов к четырем последовательным бракам, каждый из которых придавал им дополнительный градус почтенности.

Как же объяснить эти черты, столь специфичные, но при этом повторяющиеся в различных местах в мире, присущие обществам "с

---

* "Клятва на верность, данная правителем по отношению ко всем" *(лат.)* — позднее феодальная клятва, которую давали своим подданным как монарх, так и феодал при их избрании. — *Примеч. пер.*

домами"? Чтобы это понять, потребуется ненадолго возвратиться к индейским народам, с которых началось наше исследование. У цимшиан и тлинкитов внук мог напрямую наследовать имена и титулы своего деда по отцовской линии, невзирая на полностью действовавший режим матрилинейного счета происхождения. Это происходило благодаря тому, что то и другое общество разделялись на экзогамные половины — так было в действительности у тлинкитов и практически так у цимшиан, у которых четыре фратрии, неравные по своему престижу, имели тенденцию заключать браки попарно. В системах, где агнатные поколения чередуются, является обычным или хотя бы нередким то, что фратрия внука совпадает с фратрией его деда.

Но нет никакой симметрии между этими системами и тем, что иллюстрируют квакиутль и общества средневековой Европы, — с системой, где действует режим наследования согласно отцовскому праву и где одновременно с этим внук делается наследником, прямым или боковым, в разных случаях, своего деда по материнской линии. Ни наследование сыном дочери, ни зятем *per uxorem*, по-видимому, не совместимы с правилом унилинейного происхождения. Такое правило, как по материнской, так и по отцовской линии, исключает возможность того, чтобы какой бы то ни было элемент личного статута принадлежал одновременно и сыну дочери, и отцу матери.

Для интерпретации этой системы необходимо прибегнуть к гипотезе о скрытом конфликте между определенными позициями в социальной структуре. Наиболее ранние описания, выполненные Боасом, настолько точны, что не возникает сомнений в том, что в родовитых домах (откуда происходили его информаторы) то напряжение между линиями, которое образовывало узел системы, служило относительному преобладанию материнского дома. У белла-кула, которые по своей социальной организации (и в некоторых других отношениях) были весьма близки квакиутль, наблюдатели увидели вещи подобным же образом: "Брат женщины, отданной замуж в другую группу, в равной степени наделяет именами детей своей сестры, что служит отметкой, подкрепляющей их инкорпорацию в семью, откуда она произошла". Это относительное преобладание материнских элементов подтверждает предложенный нами выше (с. 67—68) комментарий к мифам квакиутль.

Однако оно никогда до конца не принимается другой стороной: отец (получатель женщины) усматривает в своем сыне привилегированного члена линии, подобно тому как дед по материнской линии (податель женщины) видит в своем внуке члена исключительно своей группы. Как раз на пересечении этих противопоставленных одна другой перспектив находится и, возможно, образуется дом. Вследствие чего, как в игре зеркал, первоначальная оппозиция отражается на всех планах социальной реальности; и в ней в равной мере учтена структуральная эквивалентность, которую режимам с не совсем недифференцированным происхождением (поскольку какая-то унилинейная ориентация проявляется) приходилось устанавливать между сыном дочери и, с другой стороны, сыном либо единоутробным племянником.

Эти конфликты, как бы вставленные друг в друга, и их разрешение, обычно двоякой направленности, обществами "с домами", проистекают

в конечном счете из одного и того же состояния дел — того состояния, когда политические и экономические интересы, стремящиеся заполнить собою социальное поле, еще не превзошли "прежних кровных уз", как говаривали Маркс и Энгельс. Чтобы выразить себя и быть способными к воспроизведению, эти интересы неизбежно должны были позаимствовать язык родства, пусть даже гетерогенный для них; фактически, в распоряжении нет никакого иного. И столь же неизбежно заимствование чревато ниспровержением. Функционирование родовитых домов, европейских или экзотических, заключает в себе смешение категорий, используемых в иных ситуациях в качестве коррелятивных и противопоставленных, с которыми отныне обращаются так, как если бы они были взаимозаменимы: филиация обладает значимостью брачного союза, а брак — значимостью филиации. С этих пор обмен перестает быть изначальной расщелиной, края которой могут быть сближены только благодаря культуре. Он находит свой принцип также в некой преемственности, принадлежащей порядку природы, и ничто уже не мешает, когда в том ощущается нужда, заместить брачный союз на родство по крови.

Таким образом, общества "с домами" позволяют увидеть, как образуется система прав и обязанностей, ее пересекающиеся линии перекраивают ячейки той сети, которую эта система заместила: то, что было прежде единым, разделяется, а то, то было прежде порознь, объединяется. Происходит чехарда между теми связями, которые, считается, берут свое начало в культуре, и теми, что мы признаем делом природы (даже если, как это чаще всего бывает, данное различение внушено иллюзией). Возвышенная таким образом до ранга второй природы, культура предлагает истории подобающую ей сцену. Сочленяя воедино реальные интересы и мифические родословные, она предоставляет безусловный фундамент для великих начинаний[18].

III. Семантические истоки маски*

В первой части этой книги мы занимались маской странного стиля, называемой swaihwé и принадлежащей континентальным сэлиш и сэлиш острова Ванкувер в Британской Колумбии; и эту же маску южные квакиутль копируют под именем xwéxwé. Нам неизвестно о существовании эквивалента этой маски севернее, иначе говоря, у цимшиан, хайда и тлинкитов, как если бы на расстоянии уже нескольких сотен километров от предполагаемого места происхождения вдруг перестали обнаруживаться отголосок и самой маски, и связанных с ней мифов и ритуалов, социальных и экономических функций.

Такая граница представляет проблему, так так она разрезает надвое обширный регион, обитатели которого не переставали заимствовать друг у друга мифы, ритуалы, мотивы декора и объекты. Это были

---

*Републикация с некоторыми изменениями и добавлениями. Впервые опубликована под тем же названием ("Les Dessous d'un masque") в журнале "L'Homme, revue française d'anthropologie", XVII (1), 1977, p. 5—27.

путешественники: поодиночке или группой они охотно отправлялись с визитами. Соответственно конкретному моменту или ситуации у различных народов побережья или островитян Британской Колумбии и Аляски царили то враждебность или война, то мирные отношения. В последнем случае племена направляли приглашения и наносили ответные визиты, заключали торговые сделки, завязывали брачные связи. Ничто из происшедшего у одного из них не могло на долгое время остаться чуждым другим, даже отдаленным племенам. Поэтому представляется удивительным, что столь значительный культурный комплекс, как тот, центр которого образует маска swaihwé или xwéxwé, не оставил следов во всех группах, пусть и при том, что прямо не засвидетельствовано существование этой маски. Либо, если угодно, поскольку с самого начала допустимы две гипотезы, почему не удается обнаружить какие-либо признаки того общего фонда, откуда, предположительно, только сэлиш и квакиутль черпали материал для мифов, ритуалов и пластических творений, образующих организованную совокупность.

По сути, возникает ощущение, что такой фонд, возможно, присутствовал на севере. Даже если нелегко разглядеть там маршрут маски swaihwé, ряд точных указаний позволяет проследить его вплоть до Аляски. Но наши поиски следует начать совсем рядом с квакиутль, иначе говоря у цимшиан. У этих индейцев имеется миф, один из эпизодов которого воспринимается настолько совершенно неуместным, что и поверхностного взгляда достаточно, чтобы допустить здесь интерполяцию, обусловленную прихотью рассказчика или же какой-то путаницей в его сознании. Вот он.

Некогда между двумя соседними островами, на которых обитатели побережья охотились на морскую выдру, часто видели плавающего ребенка. Он был настолько красив, что охотники не удержались от желания принять его на борт. Тут же всплыл морской монстр по имени Hakulaq и закричал: "Кто похитил моего ребенка, моего единственного ребенка?" Поднялась страшная буря, вода поглотила участки суши, и охотники погибли, утонув на острове, где они укрывались. Прошло какое-то время, и из обитателей деревни уже никого не осталось в живых, кроме молодого вождя, женщины с ее дочерью и двумя сыновьями — племянницей и племянниками вождя — и еще двух мальчиков, также его племянников. После нескольких неудач им удалось сообща построить прочную надежную лодку; они прошли морем, поймали плавающего ребенка и высадились на одном из островов. Разъяренный монстр перевернул их вверх дном, но группка людей улучила время, чтобы снова забраться в свою лодку, севшую на мель посреди острова, когда вода опустилась. Поскольку остров теперь предстал с обратной стороны, он имел вид крутого утеса, откуда невозможно было сбежать.

Прошло время, и сверхъестественный ребенок, которого индейцы оставили у себя, умер. Однажды ночью старший из племянников вождя изнасиловал свою сестру. На следующее утро она закрепила на голове виновника мех белой ласки, отчего он превратился в утку-крохаля. Речь идет, по-видимому, об американском крохале (Lophodytes cucullatus, по



Американский крохаль;
на переднем плане — самец

Линнею), "у взрослой мужской особи которой зимой и летом голова и шея черного цвета, с большим белым треугольником, тянущимся от задней части к глазам".

По наступлении намеченного срока вождю с помощью своих племянников удалось провести лодку вдоль утеса и снять ее с мели. На обратном пути они застигли монстра спящим, втащили его к себе на судно, избежали водоворота, вызванного пленником, и добрались до своей деревни; монстр там скончался. Затем они отправились в другую деревню, по-видимому свойственников. Там вождь и трое остававшихся у него племянников женились, и племянница также вышла замуж. Останки плавающего ребенка фигурировали в числе свадебных подарков. Что касается останков монстра — это женское существо, герой приключений прибавил их к своему гербу.

Мифология народов мира изобилует повествованиями о победе, одержанной над монстрами, и эта тема является столь же частой в мифах того региона, которым мы занимаемся. Однако для чего очутилась здесь же история об инцесте, не подготовленная никаким предшествующим эпизодом и, уже будучи рассказанной, не сыгравшая затем ни малейшей роли в повествовании? Эта тема также широко распространена в мире, легко обнаруживается; но в данном частном случае она представляет, с учетом других американских обстоятельств, двоякую и причудливую инверсию. В мифах, иллюстрирующих то, что можно было бы назвать американской вульгатой[1], молодую девушку обычно ночью посещает таинственный любовник. Чтобы его идентифицировать, она оставляет отметину на его лице и днем опознает

своего брата. После этого она превращается в солнце, а он в луну. Вот почему ночное светило преследует, но не может достичь дневную звезду, и лицо у него замарано темными пятнами. Но в рассматриваемом мифе маркирована задняя часть головы, а не лицо; кроме того, эта отметина состоит из белого пятна, а не черного. Это двоякое скручивание повествования, весьма обыкновенного для обеих Америк, определенно не лишено значения.

В варианте того же мифа, опубликованном Барбо, не содержится эпизода с инцестом; но, как и в варианте Боаса, история завершается браками, заключаемыми между двумя деревнями, что как бы составляет противоположность инцестозным союзам, о которых — но на каком основании? — в этом случае умалчивается, и уничтожение монстра также отодвигает опасность.

Это заключение — мы бы даже сказали: эта мораль — тем более навязывается сознанию, что женский монстр Hakulaq фигурирует в другом мифе, уже упоминавшемся (см. с. 67), который также вращается вокруг проблемы брачного союза. Молодой вождь отверг все партии, так как он был тайно женат на Даме озера, от которой у него был ребенок. Разразился скандал, когда этот ребенок, похищенный компаньоном вождя и доставленный в деревню, вызвал погибель всех обитателей (вырвал у них глаза, с тем чтобы съесть), кроме самого вождя и его сестры. Это положило конец браку. Приняв отставку своего супруга, Дама озера приказала молодым людям навсегда разделиться, но пообещала им, что оба станут хозяевами больших богатств. Затем она добралась до океана и превратилась в монстра Hakulaq.

В первом мифе, как может показаться, произвольно выведен на сцену инцестозный союз, а именно слишком близкий. Здесь же, напротив, речь идет о слишком отдаленном союзе, заключенном со сверхъестественным созданием, в ущерб бракам с более или менее хорошим расстоянием, отвергаемым героем; тогда как в другом случае браки с хорошим расстоянием, между соседними деревнями, предотвращали повторение слишком близких союзов, между братом и сестрой. Этот последний тип союза представляет весьма реальную угрозу во втором мифе, где только брат и сестра остаются в живых после убийства их родственников и сограждан, — угроза, которую устраняет будущая Hakulaq, разделяя навсегда молодых людей: ему предстоит движение на север, а ей на юг. А прежде того Дама озера посулила брату, что он возымеет огромную удачу в игре, а сестре — что та станет Богатой Дамой (персонаж сверхъестественный, впрочем хорошо известный, обогащающий всех, кто ее встретит или кто услышит плач ее ребенка — см. с. 71—72). Но женский монстр Hakulaq — это противоположность Богатой Дамы: у нее также есть ребенок, который испытывает сильное влечение к людям, на сей раз с гибельными последствиями. Версия Барбо подчеркивает это отношение корреляции и оппозиции, объясняя, что охотники на выдру совершили фатальную ошибку, приняв ребенка монстра за ребенка благодетельного божества.

Индейцы гитксан, проживающие в верховье Скины, отличаются от цимшиан побережья только небольшими особенностями в диалекте и социальной организации. Им также был известен монстр Hakulaq, но,

по понятным географическим основаниям, они его размещали в озере, а не в океане. Барбо, приводящий транскрипцию его имени в виде Hagwelawrh, Hagwelorh, полагает, что гитксан заимствовали этот мотив у групп лимана. Тем не менее в их версиях представлены оригинальные черты. Согласно их повествованиям, когда появляется монстр, двое (или несколько) его детей извергаются из его тела. Из его спины поднимается сверхъестественный объект — "чурбан-на-уровне-воды,-образующий-подводный-камень-над-песчаным-пластом". Какой-то из родовитых домов взял его себе в качестве эмблемы в результате сложных событий, в числе которых — инцест между братом и сестрой, чему информаторы придают историческую реальность. Остановившись на этой стадии анализа, предпочтем оставить его в стороне, с тем чтобы позднее к нему вернуться (на с. 132).

* * *

В первом мифе цимшиан, рассмотренном нами, инцест между братом и сестрой внедряется помимо контекста, в качестве эпизода, не обладающего различимой функцией. Напротив, у тлинкитов он играет центральную роль. Уже в 1838 г. Вениаминов[2] упоминает о нем в двух различных формах. То вопрос возникает, собственно говоря, не об инцесте: переживая стыд за свою сестру, что у нее любовник, брат увлек последнего с собой на небо, и там они превратились соответственно в луну и солнце. То брат и сестра, родившиеся от союза женщины и собаки, становятся инцестозными любовниками. Испытывая подозрения, другие братья этой молодой женщины обмазали смолой ее постель — смола прилипла к ягодицам виновника и выдала его. Превращенный в гром, он удалился от своей сестры, а она погрузилась в кратер горы Эджекомб, возле Ситки, и там стала Хозяйкой землетрясения (см. с. 74—75). По ряду деталей — происхождение протагонистов полу-человеческое, полу-животное; приписываемая братьям роль уничтожителей монстров, упоминание о магическом обруче, разрезающем надвое тело тех, кто им завладевает и в итоге становится метеорологическим феноменом (радугой, лунным или солнечным ореолом), — эти версии можно идентифицировать с двумя версиями, собранными Свантоном, которые более богаты, хотя и не в такой степени развиты.

Девственница, оплодотворенная опилками, упавшими со сверла для добывания огня, родила героя повествования. Став взрослым, он уничтожил монстров, женился и завещал своему сыну магическую собаку и тунику, сделанную из колючей кожи рыбы семейства скорпеновых (Sebastes ruberrimus — см. с. 45). Этот сын Лакитсина (Lak̂itcîna*) — зловредный персонаж, обладавший сверхъестественными способностями, терроризировал свою жену и поубивал своих детей, одного за другим: как бы лаская, он прижимал их к груди, и шипы туники пронзали их; или

* Начальное "L" — фрикативный звук, не имеющий эквивалента во французском языке.

он терзал им лицо на шероховатой поверхности скалы, пока не наступала смерть.

У индейцев о. Врангель он изображен в полроста на резном столбе, "в шляпе на голове и тунике из кожи скорпены — той, что он убивал своих детей [...], а ниже изображена Птица-Громовник *(ксел)* — Lq! a-yāk! — это сын Лакитсины". Теперь вопрос об этом сыне и его братьях.

От магической собаки появились щенки, четверо самцов и одна самочка, которых безутешной женщине удалось превратить в людей (они уже находились в тайнике, что подсказывает, как во многих других американских мифах, что сама женщина считала их созданиями своей собаки). Лакитсина не осмелился наброситься на свое новое потомство и предпочел обрушиться на их мать. Стремясь оказать ей помощь, дети убили его. Вслед за тем они посвятили себя уничтожению различных монстров, как монстров моря, так и леса.

Здесь уже материалы, собранные Свантоном, расходятся. Согласно одним из них, младший брат совершил инцест со своей сестрой. Выданный смолой, приставшей к телу, он превратился в гром; о нем резко сказано, он назван "Клейкая ляжка", а сестра погрузилась в кратер горы Эджекомб — "поэтому с тех пор мужчины проявляют бдительность по части своих сестер". В других материалах Свантона нет ничего об инцесте. Сказано лишь, что прервали охоту на монстров, с тем чтобы подвергнуть свою сестру табу, присущим половой зрелости (уединенное пребывание в отдельном помещении, использование трубки для втягивания питья, ношение головного убора, закрывающего глаза), и снабдить ее необходимыми для женских занятий костяными иголками, кожаными нитками и иглами дикобраза. Позднее, хотя над ней еще довлели запреты, ее взяли в путешествие, вместе со своей матерью, озаботившись лишь предосторожностями на крайний случай. Но вот однажды, когда они переправлялись через реку, оказались чуть было не захваченными потоком. Мать испустила крик, и девушка приподняла уголок своей большой шляпы, чтобы посмотреть. Тотчас вся семья превратилась в скалы, находящиеся с тех пор в этом месте. В этом материале, следовательно, нарушение табу пубертатного периода (накладываемых братьями на свою сестру) замещает инцест, присутствующий в другой версии. Но этот инцест, еще более глубоко нарушающий половые табу между братом и сестрой, детерминирует "неусыпную бдительность", предметом которой отныне будут те же сестры, а здесь — также и табу пубертатности.

* * *

Близко к этому хайда рассказывают ту же историю, не изменяя ни имен участников, ни названия мест. Они заимствовали миф у тлинкитов (на языке последних — все имена); будет достаточным отметить некоторые детали. Более реалистичный, чем версии тлинкитов, относительно союза женщины и собаки, рассказ хайда также подчеркивает, что муж этой женщины, носивший тунику из кожи скорпена, был столь ужасен, что никто не осмеливался посмотреть ему в лицо. Позднее, когда

молодые герои решились напасть, в числе монстров, на Большого Угря, уничтожившего их родную семью, то воспользовались четырежды своей сестрой в качестве приманки. В итоге с ее помощью они победили монстра. Вскоре у девушки впервые начались месячные; один из братьев, бесстыдного нрава, изнасиловал ее. Другие ограничились тем, что высмеяли его, назвав "зятем". Далее юноши убили и обезглавили монстра по имени Монстр моря. Его отец Qing пришел, требуя выдать голову и угрожая разрушить деревню, где жили убийцы. Не без труда герои выпутались из этой истории. После чего они поссорились с персонажем по имени Север, ставшим любовником их сестры и захотевшим довести их до гибели холодом. Затем младший из братьев заключил на время брак — согласно недавним версиям тлинкитов, прямо на небе. Впоследствии вместе со своими братьями он участвовал и в других похождениях. Спустя долгое время они все покинули свою мать, а сестру захватили с собой в новые странствия. Хотя уже прошло десять лет, с тех пор как она стала взрослой, они запрещали ей смотреть на них, когда вплавь переправлялись через реку. Как-то она не подчинилась, и все они превратились в скалы и горы.

В ребенке морского монстра Qing, спящем опустив ноги в морскую глубь, так что на поверхности видны только его лицо и плавающие волосы, без труда узнаем плавающего ребенка из мифа цимшиан, послужившего нам отправным пунктом. Как и там, монстр, мужское или женское существо, появляется несколько раз, требуя своего ребенка или его останки. Когда ему отказывают, он пытается уничтожить остров, где укрываются виновники, или их деревню — посредством катаклизма, подобного, в обоих случаях, землетрясению.

Обратим особое внимание на другой миф хайда, где мы обнаруживаем плавающего ребенка, но в конце, а не в начале рассказа. Некогда на берегу моря стояла деревня. Однажды там высадились таинственные пришельцы; у них был магический головной убор, благодаря которому они могли произвольно устраивать стихийные бедствия на море. Ввиду этой угрозы местное население должно было отдать принцессу, на которой их вождь захотел жениться. Пришельцы с пленницей вышли в открытое море в неизвестном направлении. Родители девушки были безутешны, и ее мать решила отправиться на поиски в сопровождении старшего раба своего мужа. В течение ряда лет они плыли наудачу, лицом к лицу с опасностью, и наконец достигли границ океана. Они проскользнули под кромкой небесного дома, колыхаемого нескончаемым движением, и, преодолев это последнее препятствие, причалили к берегам потустороннего мира. Там они повстречали Богатую Даму, несущую своего ребенка (см. выше, с. 70—71); она пояснила им, что король этой страны запер молодую женщину в гроте и отобрал у нее рассудок. По сути, его разгневало то, что его сын предоставил своим человеческим свойственникам в качестве брачного подарка магический головной убор, имея который король владычествовал надо всем. Мы видим, что в этом мифе Богатая Дама, появляющаяся в начале, выступает на стороне людей против сил потустороннего мира.

Раб отправился на разведку, обнаружил место, где содержалась узница, но не смог вступить с ней в контакт: она выглядела пораженной

слабоумием. Потом он сделался на время невидимым и проник в жилище похитителей. Из разговоров, которые он услышал, ему стало понятно, что это — каннибалы и что их господин вернет здоровье молодой женщине только в обмен на драгоценный головной убор.

Посетители представились; в их честь устроили праздник. Затем они вернулись в свою страну и рассказали о приключениях. Было решено совершить экспедицию для освобождения узницы, но в момент отправки ее два брата исчезли. Вскоре они вернулись, женатые, старший — на Даме Мыши (в мифах этого региона она обычно выступает посредником между миром земным и потусторонним), а младший — на впечатляющем создании, несмотря на ее малый рост, которой никто не осмеливался посмотреть прямо в лицо. Это была женщина-"противоречие"[3], чьи действия и слова сами себя опровергали. Под водительством Дамы Мыши экспедиция достигла благополучного конца.

Путешественникам был оказан пышный прием. Они поспешили навалить кучи (высотой с дом) съедобных ракушек, из которых были созданы огромные запасы провизии; ибо во время прежнего путешествия было замечено, что обитатели потустороннего мира использовали старые раковины в качестве ложек; при виде новых ракушек они пришли в восхищение, смешанное с вожделением. Наконец на груду ракушек был водружен магический головной убор, главный предмет тяжбы.

Отправились на поиски короля страны. При его приближении земля задрожала. Его облик был великолепен, а его веки были столь широко раскрыты, что никто не осмеливался направить взгляд на него. При каждом его шаге земля дрожала. И только супруга младшего брата обладала достаточной магической силой, чтобы выдержать его взгляд. И так, не позволяя никому пошевельнуться, страшный персонаж ограничился тем, что возвратил себе головной убор. Он распределил раковины, а исцелившаяся узница вернулась к своим родителям. Затем король принялся танцевать, упал и разбился на две части по талии. Из его таза и туловища вырвались орлиные перья; затем поочередно из каждой части его тела появились спутники его невестки, которых он проглотил.

Назавтра, при прощании, король тайно поведал своей невестке, что имеет намерение вновь родиться от нее. Как только он появится на свет, она должна поместить его в колыбель, украшенную облаками. Вернувшись в деревню, молодая женщина действительно родила необычайного ребенка: "Нечто плоское выступало наружу из-под его век". Его положили в колыбель, украшенную облаками, и отпустили в море. Колыбель с содержимым превратились в скалистый риф. С тех пор когда с утра заметят, что он окружен облаками, то пища будет обильной; но когда его увидят (вероятно, подразумевается, освобожденным от облаков), то это знак, возвещающий болезни.

Свантон, которому мы обязаны данным мифом, отмечает, что это был первый миф, собранный им на диалекте скеданс, что сказалось на переводе. Хотелось бы, конечно, знать точнее, что это была за плоская вещь, выступавшая из-под век новорожденного. Но перед тем как попытаться прояснить этот момент и некоторые другие, заметим, что в самой

короткой из версий тлинкитов об инцестозных кузенах (см. выше, с. 125) брат-виновник превращается в гром, которого молят о том, "чтобы он прогнал болезнь и чтобы удалился на север". Таким образом, заключительные части обоих мифов увязываются, за исключением того, что в одном случае главный протагонист, будучи видимым, доставляет болезни, а в другом — будучи слышен, удаляет их. Если мы теперь сопоставим версии мифа тлинкитов и хайда об инцестозных брате и сестре (с. 125—127), то заметим, что Север, как только что сказано, имеет благодетельную коннотацию в первой версии и, наоборот, зловредную — во второй*.

В соединении с тем, что мотив плавающего ребенка перемещен от начала (или середины) к концу повествования, эти два показания внушают мысль об отношении инверсии, существующем между мифами, связанными с инцестом брата и сестры, и только что изложенным мифом. И действительно, центральный мотив этого мифа — чрезмерное удаление женщины, которую ее братьям (благодаря своим супругам — женщинам-чужакам) удается возвратить на родину. Кроме того, вместо того чтобы герои, уничтожающие монстров, превратились, как и их сестры, в скалы, эту метаморфозу претерпевает монстр, побежденный братьями. Итак, два повествования следуют инвертированными демаршами.

* * *

Это не все. Только что говорилось, что в вышеупомянутом мифе ребенок — сначала плывущий в своей колыбели — превращается в морской риф: твердый выступ, выходящий из-под воды**. Напротив, согласно мифу цимшиан, с которого мы начали, плавающий мальчик заставляет разверзнуться жидкую бездну, заглатывающую суденышки. Но в пределах колебания между этими двумя полюсами представляется, что для тех же цимшиан морской дух способен также принять облик рифа или островка.

Версия Барбо того мифа, которым мы занялись сначала, локализует интригу. В этой версии действуют гитрала (гиткатла), обитатели прибрежных островов, расположенных непосредственно к югу от лимана, образуемого Скиной. По-видимому, эти индейцы устраивали лагерь на острове Аристобль, откуда отправлялись дальше в море охотиться на выдру — на двух группах островков, называемых в настоящее время соответственно Большие Гандеры и Малые Гандеры. Туземное название Малых Гандеров — Negun'aks. Огромный монстр, выглядящий подобно морскому вихрю, имел там пристанище***; он завлекал охотников в фарватер и там заглатывал их вместе с лодками. Так, цимшиан

* Будучи зловредным, персонифицированный Север выступает любовником сестры главного протагониста, что отсылает к версии Вениаминова (см. с. 125), где герой, шокированный тем, что у его сестры есть любовник (по-видимому, тот же самый персонаж), сам превращается в луну.

** Или обнажающийся на поверхности, если иметь в виду подводную часть.

*** Nugunа'ks (кит.; это слово означает "ошибочно принятый за воду").

рассказывают в одном мифе, что охотники посетили царство морского духа, называемого Naguna'ks или Nuguna'ks, вероятно, идентичного названию группы островков, служащих логовищем монстру, согласно Барбо. Это тем более правдоподобно, что гости духа Naguna'ks в конце концов погибли в морском вихре, поскольку пренебрегли его указаниями: он засыпал их подарками и наделил магической властью над всеми животными суши, но при условии не убивать ни рыб, ни прочих созданий океана. Примечательно, что эта история, где морской дух выражает себя двояким материальным аспектом — как остров и как морской вихрь, является из всех историй, что мы сейчас рассматриваем, единственной, придающей ему двойственную моральную сущность: с одной стороны, хозяин неисчерпаемых богатств, который, подобно Богатой Даме, обеспечивает удачу своим протеже; но, с другой стороны, проявления своей благосклонности ставит в зависимость от драконовских условий, ибо как же островитяне могут существовать без рыболовства и морской охоты? Не вполне добрый и не вполне злой, Naguna'ks выступает скорее как ревнивый и надоедливый дух, ничего не дающий просто так и приводящий к гибели непокорных ему. Теперь уже более понятно, что мифология цимшиан, чья гамма делается богаче благодаря промежуточным степеням между резкими состояниями, пока что нами рассматривавшимися, может помочь высветить кое-что из трудностей большого мифа хайда (с. 127—128), анализ которого был временно нами прерван.

Вспомним, что гитксан, хотя и живущим в 200 км в стороне, также известен монстр Hakulaq, или Hagwelawrh; однако у них он связывается с озером, а не с морем (см. с. 124—125). Согласно их представлениям, этот монстр подобен медведю гризли, но сначала его замечают по чурбану — неожиданному подводному препятствию вровень с поверхностью, установленному у него на теле. Заметив, индейцы захотели вытащить его на берег. Сначала этот чурбан ускользнул от них, но они обнаружили, что он был покрыт различными существами: дети, головы без туловищ, Птица-Громовник, возвышающаяся над этими малыми созданиями... Когда чурбан медленно вытянули из воды, оказалось, что он имеет облик Уинила-с-большими-глазами, наделенного длинным клювом, а затем Уинила-с-большой-мордой, тело которого оставалось в воде. Наконец увидели поддерживавшего чурбан водяного гризли, и глава группы вручил его своим спутникам в качестве эмблемы для членов клана гиспудвада.

Информаторы подчеркивают сходство создания, называемого Уинил (Weneel), с Птицей-Громовником. В скульптурных изображениях он предстает с птичьей головой, длинным носом и телом, декорированным перьями. Согласно одной из версий мифа о происхождении, какой-то изголодавшийся индеец увидел, что Уинил, называемый Большие глаза, внезапно появился на озере; у него было большое человеческое лицо. С помощью своей семьи индеец разрезал монстра на две части, ему удалось вытащить из воды верхнюю половину. Позднее он устроил праздник и принял Большие глаза в качестве эмблемы. Эта эмблема имела вид большого человеческого лица, возвышавшегося на теле,

лишенном нижних конечностей, просто стволе. Согласно другой версии, одержавшие победу над Уинилом делаются из-за осыпи узниками скал и с большим трудом оттуда выбираются.

Можно согласиться с тем, что этот Уинил у цимшиан имеет особенное сходство с королем иного мира, описанным в мифе хайда. Оба являются хозяевами теллурических потрясений: землетрясений или оползней, и их противники оказываются узниками в скалах или гроте. У них большие глаза, лицо также поражает размерами или самим своим видом; и они посредине разделяются надвое. У одного перья вырываются из его утробы, а у другого — покрывают тело. Король потустороннего мира становится ребенком, плывущим в колыбели, и наконец превращается в риф. Предваряемый плавающими детьми, Уинил поддерживается чурбаном, образующим неожиданное препятствие на воде. Наконец тексты позволяют трактовать того и другого как воплощение или же некий аспект морского монстра, называемого Hakulaq, или Hagwelawrh у цимшиан, Qing у хайда.

С другой стороны, если у хайда король потустороннего мира забирает сестру у ее братьев, и им удается ее возвратить, только перед тем женившись, то у гитксан Уинил имеет черту, общую с монстром Хакулак у цимшиан, — оба ассоциируются с историей об инцесте. Мы лишь затрагивали, а теперь специально займемся этим аспектом. Традиции гитксан приписывают победу над Уинилом некоему Мас-ранаа'о; точно неизвестно, это исторический или легендарный персонаж. В том случае, когда он назван Кип-ранаа'о, он влюбляется в свою единоутробную сестру; она ему уступает. Их обоих наказывают, и в течение какого-то времени они живут вдали от всех. Позднее они расстались. Она возвратилась в свою деревню и удачно вышла замуж. Что до него, то вожди другого клана его усыновили, устроили праздник, "чтобы смыть его позор", и он принял новое имя. Благодаря различным деяниям, скорее варварским, но считавшимся славными, он сделался знаменитым; и он стал великим вождем в усыновившем его клане. Как раз тогда, когда он страдал от голода "со своей семьей" (имеется ли в виду здесь его сестра и, возможно, их дети?) на берегу реки Насс, вдали от родной деревни, он захватил Уинила и ввел его изображение в свой герб.

Один современный мемуарист, гитксан, также рассказывает об этом инцесте — между неким Массанал (в котором узнается Мас-ранаа'о) и его сестрой Демделачу. Весьма сходные с тем, что сообщается у Барбо, последующие события видоизменили порядок старшинства внутри клана, усыновившего героя: ему было отведено первое место, а все прочие знатные лица оказались передвинутыми по рангу. Поскольку еще и сейчас этот протокол считается отступлением от нормы, то возможно, что породивший его инцидент действительно имел историческое основание. И все же этот автор сообщает о другом инцесте, восходящем поистине к мифическим временам: также между братом и сестрой, оба были превращены в Птиц-Громовников, что ведет, по меньшей мере в связи с братом, к совокупности тех мифов, обзор которых дан выше.

* * *

Однако как раз эту совокупность надо сейчас рассмотреть. Здесь опять обнаруживаются все элементы комплекса, присущего маске swaihwé. Во-первых, социологическая арматура, поскольку и в том и в другом случае фигурирует мотив инцеста — он затронут, либо осуществлен, либо избегнут — в противоположность другим типам брака, которые то заключаются на хорошем расстоянии, то слишком отдалены, например, союз женщины и собаки* или, в другом регистре, принудительный брак принцессы в потустороннем мире. Существенно, что рассмотрение мифов о происхождении маски swaihwé привело нас (см. с. 29—30) к тому, чтобы ввести критическую оппозицию между собакой и супругой главного протагониста, тогда как здесь между теми же участниками проступает отношение, тоже имеющее критическое значение, но это отношение связи.

В данной совокупности мифов правило избегания между братьями и сестрами и следующее из этого требование брака на хорошем расстоянии возникают по ходу или в истоке кампании по уничтожению монстров, наиболее важный из которых (пол монстра варьирует от версии к версии) — тот, кто обладает плавающим ребенком. Имплицитно либо эксплицитно (см. с. 130) этот монстр представлен в мифах как Богатая Дама наоборот: они делают из него скупца, и средства для выявления этой черты варьируют. Так, морской дух Нагуна'кс ставит проявление своих милостей в зависимость от невыполнимых требований. Король потустороннего мира осуществляет гнусный шантаж для того, чтобы ему вернули брачный подарок, предоставленный его сыном родителям невесты. Как мы уже видели, в других мифах сначала выводится на сцену монстр, который, как и последующие, будет уничтожен; это персонаж в человеческом обличье, но имеющий сверхъестественное происхождение, убивающий одного за другим своих детей, прижимая их к своей тунике, покрытой шипами (см. с. 125). Эта туника изготовлена из кожи рыбы семейства скорпеновых, считавшейся чудовищем до того, как отец данного персонажа не убил ее и не содрал с нее шкуру, которую позднее и носил его сын.

Мы уже показали (с. 44), что существует очень тесная связь между маской xwéxwé (так квакиутль называют маску swaihwé) и рыбами выше названного вида — настолько, что впору задаться вопросом, не произволен ли от них столь необычный облик масок swaihwé. Но можно прибавить: у квакиутль в основном мифе о происхождении масок swaihwé рыбы-скорпены обвиняются в скупости, и отец, ряженный в шкуру скорпены, сам также скупец и эгоист. Одна из версий уточняет, что он убивает своих детей из страха, как бы они не съели лучшие куски выловленного им белого палтуса. Согласно другой версии, его жена не осмеливается поесть, пока он не завершит свою трапезу, и следит за тем,

---

*В одном кратком варианте, у тлинкитов, герой рождается от союза женщины и Солнца. Эта тема инвертирована у квакиутль, у которых ребенок дочери Солнца брошен ею в море, около Сеймур Нэрроуз, где он превратился в гибельное течение, что возвращает нас к начальному пункту.

чтобы и дети следовали ее примеру. Один из детей, который станет его убийцей, бросает вызов, завладевая его обедом.

Поэтому не лишено ни смысла, ни значения то, что одна из версий квакиутль мифа о псе-любовнике оканчивается поеданием скорпены. Это, несомненно, ослабленная версия, так как дочь вождя некой деревни, несправедливо покинутая соплеменниками (по совершенно другим основаниям, чем такое преступление, как скотство), остается в живых благодаря тому, что двое щенят, бывших ее детьми, оказывают ей помощь. Однажды женщине удалось поймать в сети сына морского духа Komogwa, хозяина богатств, и молодой человек на ней женился. Когда вождь деревни узнал, что его дочь живет в изобилии, он вместе со спутниками нанес ей визит. Его зять принял их учтиво, но единственной пищей, которую он им предложил в течение дня, была скудная порция сушеной рыбы-скорпены. У этой рыбы, даже когда она свежая, мясо постное и жесткое, что может засвидетельствовать всякий, кто ее ел. Вождь пожелал, чтобы крошечный стаканчик с китовым жиром, который его дочь поставила перед гостями, был предоставлен ему одному. Но этот магический стаканчик оказался неисчерпаемым, и вождь поглотил жир в таком количестве, что он полился у него из прямой кишки и затопил пол, а он пукал. Испытав стыд, дочь прогнала его.

В мифе цимшиан, известном также у соседних народов, упоминается другой персонаж, иногда называемый Скорпена. Это был раб косаток (китообразных), которые, похитив супругу одного индейца, решили трансформировать ее физический облик, превратив в себе подобную. Муж отправился на поиски ее, снискал соучастие раба и сбежал с нею, в то время как Скорпена закупорил все нужные проходы, надув свою брюшную полость, и тем задержал преследователей. Известно, что внутренний орган этих рыб отходит от их рта и, когда их вытаскивают из воды, расширяется (см. с. 45).

По отношению к герою, отвлекаясь от косаток, поведение раба не характеризуется ни скупостью, ни обманом. Оно позволяет объединить супругов, которые, по их судьбе, были весьма отдалены друг от друга. Это инвертирует проблему, выдвигаемую инцестом, виновником которого станет сын (реальный или мнимый) человека, одетого в шкуру скорпены.

Этот последний персонаж убивает своих детей; он ведет себя так, как если бы не желал иметь потомства. В мифах острова Ванкувер о происхождении маски swaihwé говорится о женщине, все дети которой умерли в раннем возрасте и которая, ввиду неспособности родить жизнеспособных детей, препятствует своему мужу (а ее муж — это первая маска) основать кровнородственную линию. Версии континента инвертируют этот мотив, поскольку герой с расшатанным здоровьем женится на дочери вождя масок, которому обеспечивает таким образом потомство (см. с. 29, 34). С этой точки зрения в уже обсуждавшемся мифе хайда (с. 128) король потустороннего мира ведет себя едва ли иным образом, чем персонаж, одетый в шкуру скорпены: если он не убивает в буквальном смысле свое потомство, то он расстраивает брак своего сына, который дал бы ему внуков, и все идет к тому, чтобы ему самому быть своим единственным потомком, неотвратимо отвердевшим, сразу после своего

рождения, в виде неподвижного утеса. Тот факт, что король потустороннего мира и персонаж, наряженный скорпеной, близки вплоть до того, что их можно перепутать, еще более предстает из короткой версии тлинкитов, где туника из скорпены принадлежит колдуну, полному ненависти и злобы, который, подобно людям потустороннего мира в мифе хайда, принуждает индейцев поставить ему девушку. Братья девушки, освобождающие ее, носят те же имена, что и сыновья человека, одетого в шкуру скорпены (в других мифах), и один из них совершает со своей сестрой инцест.

Лишь те из мифов, где нескромная сестра и ее братья превращаются в скалы или горы (с. 126—127), дают лишь более радикальное выражение, с результатом, обретаемым в других версиях посредством их разделения, но без изменения их природы или же благодаря заключению ими браков вовне (см. с. 124, 125, 129): либо брат и сестра соседствуют, но как бы пригвождены каждый к своему месту, либо отдалены друг от друга — в обоих случаях они не могут соединиться. Итак, соответственно версиям, у брата и сестры, виновных в инцесте, реальном или метафорическом, имеется выбор из трех типов участи, два из которых диаметрально противоположны, а третий занимает промежуточное положение. На одном полюсе оси обнаруживаем гром и землетрясение, иначе говоря, две формы турбулентности*; на другом полюсе — скалы и горы, формы бездеятельности. На равном удалении от этих двух космологических уделов, третий — социологический, — это экзогамный брак, представляющий единственную лазейку для братьев и сестер, обретающих шанс оставаться людьми, но при условии, что каждый из них возьмет себе брачного партнера вне группы.

Монстры, уничтожаемые героями, также могут принять одно из двух космических обличий: активное — морской вихрь или пассивное — риф, поднимающийся над поверхностью воды либо виднеющийся вровень с нею, а также коряга. Между этими крайними типами располагается промежуточная форма, ее иллюстрируют в социологическом порядке: дух Нагуна'кс, предстающий одновременно и дающим и отнимающим (с. 130), дух Лакитсина, методично уничтожающий свое потомство (с. 125), и, у хайда, король другого мира, достигающий того же результата более косвенным способом (с. 128). Итак, мифы приводят во взаимное соответствие два кода: инцест и отказ от произведения потомства (или сожаление по этому поводу) — искаженные, крайние формы социального поведения, — имеющие свой эквивалент в природном порядке, где также наблюдаются крайние модальности — турбулентность и обездвиженность.

Эту турбулентность мифы представляют себе в трех аспектах, которые нам последовательно встречались: сначала водоворот, затем гром, наконец землетрясение, — то есть потрясения, затрагивающие соответственно море, небо и землю. Общий знаменатель у них — нестабильность того или другого природного элемента. Но маски swaihwé, и они также, управляют этой нестабильностью. У квакиутль и сэлиш эти маски суть хозяева землетрясений; при их появлении раздается глухой рокот из глубины вод и сотрясается земля (см. с. 29, 41, 84). Кроме того,

* Юрок считают гром и землетрясение "двумя подходящими компаньонами, совершающими одно и то же, один на небе, а другой на земле".

подобно монстрам из рассмотренных мифов, среди которых занимает заметное место персонаж, одетый в шкуру скорпены, маски xwéxwé, квакиутль, тесно связанные со скорпенами, являются скупцами. Не заходя столь далеко, как человек, наряженный в шкуру скорпены — убийство детей, они явно выказывают себя эгоистами, стремясь отнять у детей если не пищу, то предназначенные для них подарки. Впрочем, тот способ, каким мифы изображают чудовищ и описывают обстоятельства их поимки, восходит во всех деталях к тому, как в других мифах говорится о масках swaihwé. Уинилу у цимшиан, королю потустороннего мира у хайда присущи огромные глаза — черта, вошедшая в одно из имен Уинила (с. 130). О ребенке, в виде которого возрождается король иного мира, говорится, что "какая-то плоская вещь" выступила у него из-под век. Взгляд этого короля настолько сверкающий, что невозможно посмотреть ему в лицо, как и невозможно посмотреть в лицо персонажу, одетому в шкуру скорпены. Уинил обладает другой примечательной чертой — у него голова огромных размеров; но и маска swaihwé весьма значительна, гораздо крупнее, чем голова тех, кто ее носит.

Король иного мира у хайда и Уинил цимшиан раздваиваются посередине. От Уинила удается вытащить из воды только верхнюю половину — почти так же, когда водный дух или духи, прототипы swaihwé, оставляют свою крупную маску, подсеченную, подобно рыбине, и возвращаются вниз на глубину. Король иного мира и его подданные имеют пристрастие к раковинам; отличительный атрибут танцоров swaihwé и xwéxwé — раковинный систр, закрепленный на деревянном обруче. Уинил хайда — водное создание, и вместе с тем его тело украшено перьями. И король, в мифе цимшиан (в каком-то смысле водное создание, поскольку пребывает на краю океана и к нему отправляются на лодке), продуцирует перья, которые внезапно выступают из его туловища. Маска swaihwé обладает той же двойственной характеристикой: водное создание, поскольку ее вылавливают, голова и тело которого украшены перьями.

В мифах континентальных сэлиш герой обретает маску с помощью и даже при посредстве своей сестры. Находясь в изгнании, инцестозный герой в мифе цимшиан вытягивает Уинила из воды "с помощью своей семьи" — куда входит лишь его сестра и, возможно, их дети, хотя ничто не указывает на то, что они уже есть. В наиболее развернутой версии мифа хайда о персонаже, наряженном в шкуру скорпены, утверждается, что для поимки монстров герои использовали свою сестру в качестве приманки (с. 126—127) и вслед за этим она сразу по выходе из воды помогает им захватить монстров. Наконец, согласно мифам тлинкитов на ту же тему, дед этих истребителей монстров (он предвосхищает их труд, ибо чудовища, на которых нападают, в чем-то одинаковы) удерживает язык их жертв — это постоянный прием у победителей над чудовищем, ухватывающих его за язык, иногда также за нижнюю челюсть; а ведь это как раз две примечательные части маски swaihwé.

Проведенное рассмотрение приводит к мифу цимшиан, с которого мы начали, ибо оно подсказывает ответ на проблему, возникшую ввиду наблюдавшейся в этом мифе двойной инверсии: черные пятна на лице (в

повествованиях, названных нами "американская вульгата", это изобличители инцестозного брата) — в белую отметку на задней части головы. В одном случае виновник становится луной, и его лицо испачкано темным; в другом случае — становится уткой-крохалем. Эта инверсия черного и белого и передней и задней сторон, не есть ли она результат попытки трансформировать инцестозного брата из мифа цимшиан в некий эквивалент маски swaihwé? Ведь белое — отличительный цвет оперения, украшающего маску и ее костюм; один из типов маски swaihwé носит имя Крохаль.

Таким образом, оппозиция белого и черного, которая, как показано в первой части книги, особенно характеризует отношение масок swaihwé и xwéxwé к маске людоедки Dzonokwa, является существенной и по другой оси. На полюсах этой новой оси будут располагаться соответственно луна, замаранная черным, источник инцеста, и маска swaihwé забеленная, обеспечивающая средство его избегнуть. Ибо такова ее роль в мифологии сэлиш; и такую же роль сохраняет ее предполагаемый эквивалент в мифологии цимшиан, где, как только инцестозный персонаж удален, его братья и сестра найдут себе в другой деревне подходящих супругов. Следовательно, во всех проанализированных нами и обсужденных мифах уничтожение монстров, которые разделяют характерные черты облика маски swaihwé, создает возможность для открытия новой эры, когда, после более или менее сурового наказания за инцест, братья и сестры будут соблюдать надлежащую дистанцию, обеспечивающую их отделенность друг от друга. Как уточняет другой миф цимшиан (см. с. 124), богатство служит тому же: богатство, которое маска swaihwé — в свою очередь, оплот против инцеста — предоставляет тем, кто ею обладает по праву рождения или кому случилось обрести ее, содействие.

* * *

Полагаем, мы показали, что тот комплекс, из которого получила свое рождение swaihwé, вовсе не ограничивается некоторыми группами сэлиш и южных квакиутль, он присутствует в несколько скрытом виде и в других популяциях побережья в Британской Колумбии и на Аляске. Эта область протянулась бы весьма широко также и внутрь суши, если бы маска tsatsa'kwé у томпсон, маска säinnux у лиллуэт (ни одного экземпляра ее не сохранилось) были бы тем же самым, что swaihwé. Впрочем, мы попытались это установить для томпсон (ч. II, разд. I). Что касается маски säinnux, она символизировала монстра — получеловека-полурыбу и, как у маски swaihwé, у нее преобладает белый цвет.

К этому добавляются и другие сходства. Миф лиллуэт о происхождении маски säinnux имеет определенное родство с мифами сэлиш о происхождении swaihwé. Скульптурные столбы, происходящие из страны лиллуэт, несомненно, воспроизводят эту последнюю маску (см. с. 37). Наконец, подобно swaihwé, маски säinnux, ввиду представляемой ими опасности, их обладателям нельзя было надевать. По этой причине у лиллуэт прибегали к услугам какого-либо старика, который уже ничего

не ожидал от жизни, тогда как сэлиш побережья, по-видимому, переворачивая ход мысли, препоручали ту же функцию молодому мужчине, отбираемому из наиболее крепких (с. 33, 41).

Археология заставляет отодвинуть границы еще дальше, вплоть до страны шусвап, где мы обнаруживаем погремушки и систры из раковин морского гребешка, которые восходят к фазе Камлупс, иначе говоря, к VII—VIII вв. н. э. Вспомним, что инструменты, выполненные в такой же манере, являются исключительным атрибутом масок swaihwé и xwéxwé. Шусвап верят в существование людей воды, тело которых в верхней половине волосатое, как у морского монстра Hakulaq цимшиан, оканчивается рыбьим хвостом; эти люди обладают даром понимать язык птиц. Многие маски swaihwé впридачу украшены выступами в форме птиц, и мифы сэлиш приписывают им то небесное, то водное происхождение.

Поскольку комплекс swaihwé имеет такую огромную протяженность по побережью и внутрь суши, то неудивительно, что в мифах, которые с ним соотносятся, часто встречается мотив гибельного обруча; и мы уже подчеркивали, исходя из других оснований, возвратное движение к двум оконечностям этой области и даже за ее пределы: от тлинкитов на севере, проходя по территории скwамиш, томпсон и шусвап, вплоть до скокомиш Пьюджет Саунда (см. с. 77). В рассматриваемых мифах гибельный обруч выступает одним из средств, используемых монстрами для победы над противниками: сверкающий обруч — по-видимому, из меди или другого металла — у медведя, которого герой (позднее совершающий инцест) побеждает, согласно одному мифу тлинкитов; неопределенный катящийся предмет, согласно другому мифу; и в третьем — это обруч из режущих лиан.

Таким образом, мы сблизили гибельный обруч с комплексом swaihwé при посредстве меди, а она отсутствует в только что упомянутых мифах, как и в затронутых нами мифах хайда и цимшиан. Это не вполне точно, ибо "женщина-противоречие" из мифа хайда единственная, кто был в состоянии оказать сопротивление королю иного мира — одета в плащ из меди. Она действительно является противоречием, и во всех этих версиях, где swaihwé лишь проступает, подобно водяному знаку, мы находимся, так сказать, по другую сторону от меди[3]. Люди могут надеяться получить богатства от Богатой Дамы или другого их хозяина — морского духа Komogwa (под этим именем индейцам белла-белла известен ревнивый дух, персонаж цимшиан, и король иного мира, персонаж хайда), только упорядочив все вещи: в мироздании — уничтожая или умиротворяя монстров, и в обществе — пресекая (и в то же время применяя меры бдительности, чтобы предотвратить) как увоз на дальнее расстояние сестер, так и брачные союзы слишком близких партнеров.

Беглый просмотр обнаруживает, что семантическое поле, соответственно регионам, содержит различные разновидности, которые можно охарактеризовать следующим образом. На юге, у островных и береговых сэлиш, и некогда, возможно, также вглубь на материке, маска и персонаж swaihwé выполняют позитивную роль по трем позициям: как исцелители от судорог — иначе говоря, потрясений, которые, воздейст-

вуя на тело, соответствуют земным толчкам, водоворотам и грозам в природном порядке; как операторы брака на хорошем расстоянии, что позволяет избежать риска инцеста; и как распределители богатств.

На севере — сэлиш, южные квакиутль, наоборот, вменяют своей маске xwéxwé, гомологу swaihwé, скупость, в чем еще можно усмотреть — в ослабленной форме некоего морального изъяна — изначальную зловредность доисторических монстров.

И в стороне от маски swaihwé имеется другая маска, пластические характеристики которой, будучи противоположными, тем самым свидетельствуют о комплементарности. Это маска людоедки Dzonokwa, сохранившейся со времени монстров, хозяйки огромных богатств — она уступает их людям или же люди завладевают этими богатствами, и, не будем забывать, она покровительствует девушкам, которым предстоит пройти ритуалы половой зрелости (см. с. 56, 62).

Наконец, у цимшиан, хайда и тлинкитов это отношение комплементарности уступает место поистине антиномии: с одной стороны, в космическом порядке — чудовища, и в социальном — инцестозные брат и сестра; с другой стороны, Богатая Дама (от которой Dzonokwa, у квакиутль, заимствует определенные амплуа, тем не менее не утрачивая своей природы монстра), наделенная двоякой функцией: запрещать инцестозные союзы или помогать возвращению девушки ее родителям; и обогащать тех, кто согласен ей подчиниться. Но не следует заблуждаться на этот счет: на данном этапе системы на переднем плане сцены выступают монстры, а Богатая Дама остается за кулисами, ожидая своего выхода (см. с. 124), или же играет весьма скромную роль (с. 127). Потребуется, чтобы монстры исчезли, будучи истреблены или нейтрализованы, и чтобы за инцестом последовала кара или же угроза его была устранена — для того чтобы хаос исчез в мироздании или, скорее, если уж он существует, то пусть отныне пребудет в такой ослабленной и прерывистой форме, как водовороты, грозы и землетрясения; и для того чтобы в обществе установились регулярные брачные обмены, но — как об этом свидетельствуют исторические предания этих народов — не укрывающие их от потрясений, также непредвиденных и разделенных промежутками[4].

Вплоть до деталей удерживается согласование космического и социологического кодов. Согласование не подразумевает обязательно параллелизм. У хайда, тлинкитов и столь же у сэлиш оба различаемых нами потока значений сливаются, приходя к одному пункту повествования. Стыковка производится тогда, когда девушка к празднику своей зрелости получает от братьев отрезанную голову монстра, и, еще более эксплицитно, в мифах сэлиш побережья, когда брат вручает ей маску swaihwé — голову или воспроизведение головы сверхъестественного существа. В результате этого дарения брат и сестра отделены друг от друга, ибо он наделяет девушку неким приданым, благодаря которому она сможет выйти замуж. Во всяком случае, это приданое — не что иное, как материальное благо. Ибо если фундаментальный закон экзогамного брака обязывает женщину, вечно подозреваемую, самой доказать свою безвредность, то этот предоставляемый ею мужу трофей свидетельствует о том, что ее родственники внесли вклад в оздоровление универсума,

ликвидировав или укротив монстров, образовывавших препятствие для наступления цивилизованного общества.

И пока не отважатся на этот решительный шаг, триумф культуры над природой, монстры суть хозяева мироздания, сохраняющие свой изначальный первозданный характер дикарей, питающихся человеческой плотью или заточающих свою жертву, предварительно лишив ее, посредством магической силы, возможности передвигаться и владеть своими способностями (с. 128). Это страшные создания, которых квакиутль редуцируют, имея в виду и духовный план, до малоформатных божеств-скупцов, а сэлиш, продвигаясь на шаг дальше, доместицируют их в образе swaihwé и в версиях острова даже делают из них первопредков, но при этом не лишая маски, их символизирующие, демонического облика, с самого начала столь впечатляющего и загадочного.

Полагаем, что уже таким образом ответили критикам, которые после первой публикации "Пути масок" высказывали возражения, что скупость, приписанная нами маскам xwéxwé, покоится на хрупком основании. Это основание никак не является хрупким, поскольку миф квакиутль о происхождении маски xwéxwé выказывает эту черту в весьма эксплицитном языке, сверх того подкрепленном ритуальным поведением (с. 41). Кроме этого, теперь видно, каково глубинное значение скупости, приписываемой маскам: все еще близкое, отражаемое на социальном и моральном планах, эхо вредоносности доисторических монстров, последний аватар которых — маска xwéxwé, а swaihwé инвертирует ее сущность. Такое родство засвидетельствовано также тем фактом, что у квакиутль при нехватке танцора-каннибала — современного воплощения исчезнувших чудовищ — его замещала маска xwéxwé.

И все же, различая три состояния системы, воздержимся от признания за ними предполагаемых стадий единого исторического развития. Допущение об эволюции от одного типа к другому тем более незаконно, что, как подчеркнуто в начале этого раздела, народы, привлекаемые для примера, находились в непрекращаемых тесных контактах, вероятно, в течение тысячелетий, ибо, как явствует из достижений археологии, они пребывали на занимаемой ими территории с весьма давней эпохи. Следовательно, в каком бы направлении ни эволюционировали мифологические представления, здесь и там, любая из этих эволюций не могла не получить отклика извне — такая реакция наблюдается столь часто у близких соседей — в виде противоположных преобразований. Различающиеся сначала представления (а если было не так, то они должны были стремиться к взаимной отличаемости) довольно скоро оказывают друг на друга влияние. Так что состояния системы, какими они предстают в эпоху, когда была собрана большая часть мифов (конец XIX — начало XX в.), оказываются результатом раскроя, осуществленного в рамках сложного исторического становления, которому неблагоразумно приписывать какое-либо привилегированное направление.

Лишь одно положение можно с уверенностью принять: вся мифология, а также легендарные традиции, восходящие к сравнительно недавнему прошлому, свидетельствуют о том, что под именем xwéxwé и с обликом этой маски южные квакиутль получили маску swaihwé от своих соседей сэлиш. Но из всего нашего исследования проистекает, что сэлиш

не придумали swaihwé из ничего. От одного к другому концу широкой культурной области тянутся разрозненные части одной системы; артикулируя их, сэлиш прибавили лишь сцепление, идущее от их почвы: монстры либо духи, связанные с водой, наделенные крупным лицом, глазами с непереносимым взглядом — так они велики и уже, возможно, выдаются наружу; языком, образующим примечательную черту их физиономии — ведь именно этот орган сохраняет в качестве трофея их победитель... Эти чудовища обладают властью над стихиями, что проявляется через водовороты, грозы или землетрясения; этим волнениям мифы противопоставляют мирные, так сказать, метеорологические феномены: лунный или солнечный ореол и радугу (с. 125). Наконец, повсюду возникает параллелизм между этими природными беспорядками и расстройствами, поражающими семейную и социальную жизнь.

Сэлиш не просто объединили эти темы, с тем чтобы создать пластическую модель. Также и с моральной точки зрения они из этих тем совершили синтез — в виде сверхъестественных существ, покоренных и даже интегрированных в социальный порядок. Следует еще отметить, что в ритуале swaihwé, каким он возобновлен с недавних пор, маски ведут себя устрашающе по отношению к зрителям, и только женщинам, поющим в хоре, удается усмирить и, после нескольких угрожающих вылазок, изгнать их. В связи с этим вспомним об определяющей роли сестры, иначе говоря, женского элемента группы или одной пары, состоящей из брата и сестры, в уничтожении монстров (в мифах хайда, тлинкитов), и в поимке маски swaihwé в мифах континентальных сэлиш.

Когда и где у индейцев сэлиш могла появиться эта маска? Мы уже сформулировали, при каких оговорках применительно к туземным хронологиям получаем, согласно им, что swaihwé, выйдя из области среднего течения Фрейзер, прибыла на побережье в последней четверти XVIII в., а значит, еще позднее появилась у квакиутль. Действительно, каждая из групп сэлиш, претендующая на право обладания маской, помещает ее истоки как можно ближе к территории своего традиционного расселения, так что эти короткие хронологии различаются относительно того места, где была обретена первая маска. Поскольку нельзя признать правдоподобным, что ее придумали в нескольких местах одновременно, мы констатировали, что данные о времени, содержащиеся в этих туземных традициях, как и данные о пространстве, нуждаются в критическом изучении.

Лучше признать, что первоначальные истоки swaihwé и даже ее эволюция в недавнем прошлом остаются неясными. Обнаруженная нами в "Пути масок" аналогия, по форме и функциям, между этой маской у сэлиш, и медными пластинами у цимшиан, хайда и тлинкитов еще более усложняет проблему. Во всяком случае, эта аналогия не побуждает считать эти два типа объектов созданными недавно или чуть раньше. В перспективе предпринятого исследования мнение информаторов — тлинкитов, по данным Уотермана (с. 89), о том, что медные пластины имитируют, вероятно, форму ребенка, отдыхающего на лбу морского духа, может иметь большую значимость, чем просто пояснение к аллегорическому памятнику. Ибо на всем протяжении дискуссии о происхождении swaihwé и через подключение сюда медных пластин мы ветре-

чались с мотивом ребенка, плавающего или поддерживаемого духом водной стихии.

С одной стороны, действительно, морской монстр, называемый тлинкитами Gonaqadet (с. 71), временами проявляется в виде медной пластины или же у него мех цвета меди. С другой стороны, фигурируют один или несколько детей, находящихся у него по бокам: "На фасаде (дома) видели главного монстра, справа от него был подчиненный ему монстр, а слева — его супруга. Ниже было пятеро нарисованных деток-монстров. Поскольку верили, что Gonaqadet имеет много монстров, в них и признали молоденьких монстров. "Это другие монстры, — говорит Gonaqadet, — они не настоящие монстры; это ваши сограждане. Когда я их убил, их души стали моими детьми". И также заметили множество детей, бегущих у него по хребту (см. с. 126). "Спереди все было покрыто головами, и создания, подобные детям, покрывали его лицо".

Нагуна'кс, морское чудовище у цимшиан, тоже имеет детей. Касательно маски tsatsa'kwé нам удалось проследить мотив плавающего ребенка вплоть до присутствия такового у томпсон.

Пожелаем, чтобы новые сведения о культуре индейцев Британской Колумбии и Аляски когда-нибудь позволили придать ориентацию изысканиям на этом направлении. Подбирая разрозненные лоскуты, мы попытались воссоздать лишь задник той огромной сцены, около двух тысяч километров, имеющей глубину, быть может, в три-четыре сотни[5], на всем протяжении которой актеры некой пьесы, текст ее нам не известен, впечатывают следы своих шагов.

Использованная литература

C. Lévi-Strauss, "The Art of the Northwest Coast at the American Museum of Natural History", *Gazette des Beaux-Arts*, New York, 1943, p. 175—182. Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Pion, 1958, ch. XIII. . . . . . . 20—22

H. G. Barnett, "The Coast Salish of British Columbia", *University of Oregon Monographs, Studies in Anthropology*, 4, 1955, p. 158 . . . . 24—25

Barnett, *l. c.*, p. 170. M. W. Smith, "The Coast Salish of Puget Sound", *American Anthropologist*, 43, 1941. Ch. Hill-Tout", "Ethnological Studies of the Mainland Halkomelem", *Report of the British Association for the Advancement of Science*, 72, 1902. E. S. Curtis, *The North American Indian*, 20 vol., New York, 1907—1930; vol. IX, 1913, p. 115—116. . . . . 27—28

Hill-Tout, *l.c.*, p. 332, 409. Barnett, *l.c.*, p. 170, 178—179. W. Duff, "The Upper Stalo Indians of the Fraser Valley, British Columbia", *Anthropology in British Columbia*, Provincial Museum, Victoria. Reprinted by Indian Education Resources Centre, University of British Columbia, 1972. O. N. Wells, *Myths and Legends. Stawloh Indians of South Western British Columbia.* Vancouver, 1970. Barnett, *l.c.*, p. 289, 293. H. Codere, "The Swai'xwe Myth of the Middle Fraser River", *Journal of American Folklore, 61, n° 239, 1948. Curtis, l.c.*, p. 37—39, 115—116. Barnett, *l.c.*, p. 163. F. Boas, "Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas", *Sonder-Abdruck aus den Verhandlungen der Berliner-Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 1891—1895, 23—27, Berlin, p. 85—86 . . . . 28—29

W. W. Elmendorf, "The Structure of Twana Culture", *Research Studies, Monographic Supplement № 2*, Washington State University, Pullman, 1960, p. 346—347. W. Cline and *al.*, "The Sinkaietk or Southern Okanagon of Washington", *General Series in Anthropology*, vol. 6, Menasha, 1938, p. 227—228. J. A. Teit, "The Lilloet Indians", *Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. IV, New York, 1906, p. 267, 279, 291. A. G. Morice, "Carrier Onomatology", American Anthropologist*, 35, 1933, p. 640 . . . . 29—30

Hill-Tout, *l.c.*, p. 403—404, 409. Codere, *l.c.* . . . . 30—31

J. Teit, "Mythology of the Thompson Indians", *Memoirs of the Amcrican Museum of Natural History*, vol. XII, New York, 1912, p. 272—273. F. Boas, "The Indian Tribes of the Lower Fraser River", *Report of the British Association for the Advancement of Science*, 64, 1894, p. 455. Boas, *Indianische Sagen* etc., *l.c.*, p. 27, 84—85. F. Boas, ed., "Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes", *Memoirs of the American Folklorc Society*, vol. XI, 1917, p. 132—133. F. Boas, "Tsimshian Mythology", *31st Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1909—1910), Washington, D. C., 1916, p. 820 31

B. J. Stern, "The Lummi Indians of Western Washington", *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. XVII, New York, 1934, p. 57—58, 113—115 . . . . 32—33

A. H. Kuipers, "The Squamish Language. Grammar, Texts, Dictionary. Part II", *Janua Linguarum. Series Practica* LXXIII/2, La Haye-Paris, 1969, p. 22—23 . . . 35

F. Boas, ed., "Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes", *l.c.*, p. 128. M. Jacobs, "Clackamas Chinook Texts", *International Journal of American Linguistics*, 2 vol., 1959. Vol. 2, p. 370. G. A. Reichard, "An Analysis of Coeur d'Alene Indian Myths", *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. XLI, 1947, p. 178 . . . . 36—37

E. von Sydow, *Ahnenkult und Ahnenbild der Naturvölker*, Berlin, 1924, Pl. 18. J. Teit, "The Lilloet Indians", *l.c.*, p. 252—253, 258, 272—273, et fig. 95. G. M. Dawson,

"Notes of the Shuswap People of British Columbia", *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada*, IX (1891), Montreal, 1892, p. 36—37 37

J. Teit, "Traditions of the Lilloet Indians of British Columbia", *Journal of American Folklore*, 25, 1912, p. 344—346 . . . . 37—38

J. Teit, "Traditions of the Lilloet Indians etc.", *l.c.*, p. 343—344 38

H. Haeberlin, "Mythology of Puget Sound", *Journal of American Folklore*, 37, 1924, p. 433 . . . . 38—39

F. Boas, "Kwakiutl Tales, new series", *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. XXVI, 1935, p. 71—72. Haeberlin, *l.c.*, p. 28—32 . . . . . 39—40

F. Boas, *Indianische Sagen* etc., p. 141, 154; "The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians", *Report of the U. S. National Museum for 1895*, Washington, D.C., 1897, p. 497 41

C. Lévi-Strauss, *Mythologiques* II. Du Miel aux cendres, Paris, Pion, 1967, p. 346—348 41

Dr. Gloria Cranmer Webster (communication personnelle). Stern, "The Lummi Indians etc.", *l.c.*, p. 57—58 41

F. Boas and G. Hunt, "Ethnology of the Kwakiutl", *35th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1913—1914), Washington, D. C., 1921, p. 891—896 41

Boas and Hunt, *l.c.*, p. 951—959. F. Boas and G. Hunt, "Kwakiutl Texts", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. V. 1902—1905, p. 236—239 41—43

Boas, "Kwakiutl Tales, new series", *l.c.*, p. 27—32 . . . . 43—44

F. Boas, "Songs and Dances of the Kwakiutl", *Journal of American Folklore*, I, 1888, p. 61, *Indianische Sagen* etc., p. 203 . . . . 43, примеч. 1.

W. A. Clemens and G. V. Wilby, "Fishes of the Pacific Coast of Canada", *Fisheries Research Board of Canada, Bulletin* n°. 68, 2nd ed., Ottawa, 1961, p. 250, 268. Barnett, *l.c.*, p. 16, J. R. Swanton, "Contributions to the Ethnology of the Haida", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. VIII, New York-Leiden, 1909, p. 241. F. Boas, "Bella Bella Tales", *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. XXV, 1932, p. 32 45

"Nootka Tales", *in:* Boas, "Tsimshian Mythology", *l.c.*, p. 898 45

Boas, *Indianische Sagen* etc., p. 298—299; "Tsimshian Mythology", *l.c.*, p. 297 sq., 898—899. Kuipers, *l.c.*, p. 84 . . . . 45—46

Ch. Hill-Tout, "Notes on the Sk. qomic of British Columbia", *Report of the British Association for the Advancement of Science*, 70, 1900, p. 525 . . . . 46—47

Boas and Hunt, "Kwakiutl Texts", *l.c.*, p. 199 sq. F. Boas, "Kwakiutl Culture", *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. XXVIII, 1935, p. 144. "Kwakiutl Tales", *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. II, 1910, p. 49, 61. Boas and Hunt, "Ethnology of the Kwakiutl", *l.c.*, p. 1122, 1124. "Kwakiutl Texts", *l.c.*, p. 104. Boas, "Kwakiutl Tales", *l.c.*, p. 444 . . . . 49—51

Boas, "The Social Organization and Secret Societies etc.", *l.c.*, 479—480 . . . 51

Curtis, *l.c.*, vol. X, p. 184—185. Boas, "The Social Organization etc.", *l.c.*, p. 480. F. Boas, *Kwakiutl Ethnography. Edited (...) by Helen Codere*, Chicago—London, 1966, p. 182 . . . . 51—52

Barnett, *l.c.*, p. 171, 293, 296. Stern, *l.c.*, p. 51. M. W. Smith, "The Puyallup-Nisqually", *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. XXXII, 1940, p. 187. L. M. Jilek-Aall, "What is a Sasquatch — Or, the Problematics of Reality Testing", *Canadian Psychiatric Association Journal*, vol. 17, 1972. Boas, *Indianische Sagen* etc., p. 89 54

F. Boas, "Geographical Names of the Kwakiutl Indians", *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. XX, 1934 . . . . 54—55

Boas, "Kwakiutl Tales", *l.c.*, p. 116—122. Curtis, *l.e.*, vol. X, p. 293—294 55—57

Curtis, *l.e.*, vol. X, p. 296—298 . . . . 57—58

Boas and Hunt, "Kwakiutl Texts", *l.e.*, p. 86—93, 103—104. Boas, "Kwakiutl Tales", *l.c.*, p. 442—445. "Kwakiutl Tales, new series", *l.e.*, p. 69 . . . . 58—59

Curtis, *l.e.*, vol. X, p. 295—296 . . . . 59—60

Boas and Hunt, "Kwakiutl Texts", *l.c.*; p. 431—436. F. Boas, "Bella Bella Texts", *l.e.*, p. 92—105. C. Levi-Strauss, "Structuralism and Ecology", *Barnard Alumnae*, Spring 1972; "Structuralisme et empirisme", *L'Homme, revue française d'anthropologie*, XVI (2—3) 1976 . . . . 60—61

Boas, "The Social Organization and the Secret Societies etc." *l.e.*, p. 372. "Indianische Sagen etc.", *l.e.*, p. 135. Boas and Hunt, *l.e.*, p. 354—355 61

Boas, "Tsimshian Mythology", *l.e.*, p. 903—913. C. Levi-Strauss, *Mythologiques II. Du Miel aux cendres*, *l.e.*, p. 170, *Mythologiques III. L'Origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968, p. 103. *Mythologiques IV. L'Homme nu*, Paris, Pion, 1971, p. 377; 61—62

Boas, "Kwakiutl Tales", *l.c.*, p. 38—83 62

Boas, "Kwakiutl Tales, new series", *l.e.*, p. 156—173 62

C. Levi-Strauss, "Compte rendu de M. Detienne, Les Jardins d'Adonis", *L'Homme, revue française d'anthropologie*, XII (4), 1972 . . . . 62—63

A. Hawthorn, *Art of the Kwakiutl Indians and other Northwest Coast Tribes*, Vancouver-Seattle-London, 1967, p. 153—155. Boas, "Kwakiutl Tales", *l.e.*, p. 490. Boas and Hunt, "Kwakiutl Texts", *l.c.*, p. 96. F. Boas and G. Hunt, "Kwakiutl Texts, Second Series", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. XIV, 1906, p. 111 . . . . 63—64

Boas, "Kwakiutl Tales, new series", *l.e.*, p. 70. Boas *Kwakiutl Ethnography, l.e.*, p. 307. Boas and Hunt, "Ethnology of the Kwakiutl", *l.c.*, p. 816. "Kwakiutl Texts", *l.e.*, p. 364, 398. Curtis, *l.e.*, vol. X, p. 296 . . . . 65—66

R. Ritzenthaler and L. A. Parsons, "Masks of the Northwest Coast. The Samuel A. Barrett Collection", *Publications in Primitive Art 2*. Milwaukee Public Museum, 1966, p. 88—91. Curtis, *l.e.*, vol. X, p. 296 . . . . 65—66

Boas and Hunt, "Ethnology of the Kwakiutl", *l.c.*, p. 699—702, 1314. Boas, "The Social Organization and the Secret Societies etc.", *l.c.*, p. 358—359. F. Boas, "Second General Report on the Indians of British Columbia", *Report of the British Association for the Advancement of Science*, 60, 1890, p. 610 . . . . 66—67

Hawthorn, *l.e.*, p. 157, fig. 150 67

Boas, *Kwakiutl Ethnography, l.e.*, p. 51—54 . . . . 67—68

F. Boas, "Fifth Report on the Indians of British Columbia", *Report of the British Association for the Advancement of Science, 66, 1896, p. 579. "The Social Organization and the Secret Societies etc.", l.e.*, p. 394. "Indianische Sagen etc." *"l. c.,"* p. 188—189. "Kwakiutl Tales", *l.e.*, p. 275, 279, 468. "Kwakiutl Tales, new series", *l.c.*, p. 73, 176, 185, 216. Boas and Hunt, "Kwakiutl Texts", *l.c.*, 79, 83. "Kwakiutl Texts. Second Series", *l.c.*, p. 24, 60, 62. Hawthorn, *l.e.*, p. 239—240 . . . . 68—69

Boas, "Kwakiutl Tales", *l.c.*, p. 267—285. "Kwakiutl Tales, new series", *l.e.*, p. 219—227 69

Boas and Hunt, "Kwakiutl Texts", *l.e.*, p. 60—86. Boas, *Indianische Sagen* etc., p. 219—220 69

J. R. Swanton, "Tlingit Myths and Texts", *Bulletin 39, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1909, p. 173, 292. "Haida Texts and Myths", *Bulletin 29, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1905, p. 111, 143. Boas, "Tsimshian Mythology", *l.c.*, p. 154 sq. Boas, *Indianische Sagen* etc., p. 139, 155, 184 . . 69—70

Boas, "Songs and Dances of the Kwakiutl", *l.c.*, p. 55. "Indianische Sagen etc." *l.c.*, p. 164, 235. "The Social Organization and the Secret Societiec etc.", *l.e.*, p. 372—374, 394, 462. "Current Beliefs of the Kwakiutl Indians", *Journal of American Folklore*, 45, 1932, p. 228. Boas and Hunt, "Ethnology of the Kwakiutl", *l.c.*, p. 862, 1222—1248; 69—70

Boas, "Bella Bella Tales", *l.c.*, p. 67—69 70

A. Krause, *The Tlingit Indians*, transl. by E. Gunther, Seattle, 1956, p. 186. F. Boas, "The Mythology of the Bella Coola", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. II, 1900, p. 111—114. Boas, *Indianische Sagen* etc., p. 310—311. J. R. Swanton, "Haida Texts", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. XIV, 1908, p. 665. "Haida Texts and Myths", *l.c.*, p. 299, 316. "Tlingit Myths and Texts", *l.c.*, p. 173, 292, 368. "Contributions to the Ethnology of the Haida", *l.e.*, p. 24, 95 . . . . 70—71

G. T. Emmons, "The Chilkat Blanket", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. III, 1903, p. 330. "The Whale House of the Chilkat", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XIX, 1916, p. 25 sq. Swanton, "Tlingit Myths and Texts", *l.c.*, p. 119, 128, 173. "Contributions to the Ethnology of the Haida", *l.c.*, p. 29, 146, 258—259. Boas, "Tsimshian Mythology", *l.c.*, p. 822—823, 835, 846. *Primitive Art*, (Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Serie B, vol. 8), Oslo, 1927, fig. 238, 256, 259, 260. L. F. Jones, *A Study of the Thlingets of Alaska*, Fleming H. Revell Co., 1914 (Johnson Reprint Co., 1970), p. 188—189 . . 71

Swanton, "Tlingit Myths and Texts", *l.c.*, p. 119, 173, 293, 366—368. "Contributions to the Ethnology of the Haida", *l.c.*, p. 29, 109. J. M. Moziño, "Noticias de Nutka. An Account of Nootka Sound in 1792", *American Ethnological Society Monograph 50, Seattle-London, 1970, p. 27, Jones, l.c.*, p. 163 . . . . 71—72

B. de Sahagun, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. In 13 Parts; translated by A. J. O. Anderson and Ch. E. Dibble. Santa Fé, N. M., 1950—1963. Part XII, p. 68—70. Boas and Hunt, "Kwakiutl Texts", *l.e.*, p. 378—382. Boas, "Tsimshian Mythology", *l.c.*, p. 156, 948. Swanton, "Tlingit Myths and Texts", *l.e.*, p. 173—175, 366—367. W. E. Roth, "An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians", *30th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1908—1909), Washington, D. C., 1915, p. 242. C. McClellan, "Wealth Woman and Frogs among the Tagish Indians", *Anthropos*, 58 (1—2), 1963. O.Orico, *Mitos Amerindioo*, 2da ed., São Paulo, 1930, p. 109. C. Levi-Strauss, *Mythologiques II. Du Miel aux cendres, l.e.*, p. 168—169 . . . . 72—73

Hawthorn, *l.e.*, p. 253. Barnett, *l.c.*, p. 26, 148, 164—165. Boas, *Indianische Sagen* etc., p. 84. Swanton, "Contributions to the Ethnology of the Haida", *l.c.*, p. 46. E. Petitot, *La Femme aux métaux. Légende nationale des Déné Couteaux-Jaunes du Grand Lac des Esclaves*, Meaux, 1888 73

Curtis, *l.c.*, vol. XVIII, p. 127—128. E. Petitot, *Traditions indiennes du Canada Nord-Ouest*, Paris, 1886, p. 412—423. A. G. Morice, "The Great Déné Race", *Anthropos*, 1906—1910, t. V, p. 644—645. S. Hearne, A *Journey from Prince of Wales' Fort in Hudson's Bay to the Northern Ocean*, London, 1795, p. 175—176. P. E. Goddard, "Texts and Analysis of Cold Lake Dialect Chippewyan", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. X, 2, 1912, p. 18. "Beaver Texts", *ibid.*, vol. X, 5—6, 1917, p. 333 . . . . 73—74

C. Levi-Strauss, *Mythologiques III. L'Origine des manières de table, l.c.*, p. 368—370; 74

Krause, *The Tlingit Indians, l.c.*, p. 183—186. Boas, *Indianische Sagen* etc., p. 320. Swanton, "Tlingit Myths and Texts", *l.c.*, p. 20 . . . . 74—75

Hill-Tout, "Notes on the Sk.qomic of British Colombia", *l.c.*, p. 539—541 . . 75

Boas, "Current Beliefs of the Kwakiutl Indians", *l.e.*, p. 222. E. Sapir, "Wishram Texts", *Publications of the American Ethnological Society*, vol. II, Leyden, 1909, p. 308—311. Boas, ed. "Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes", *l.e.*, p. 44; 75—76

J. A. Teit, "Traditions of the Thompson River Indians", *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. VI, 1898, p. 32—34. "Mythology of the Thompson Indians", *l.e.*, p. 313. "The Shuswap", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. IV, 1909, p. 642. C. Levi-Strauss, *Mythologiques IV. L'Homme nu, l.e.*, p. 355—356 . 76

Th. Adamson, "Folk-Tales of Coast Salish", *Memoirs of the American Folklore Society*, vol XXVII, 1934, p. 369—371 77

Swanton, "Tlingit Myths and Texts", *l.e.*, p. 252—261. F. Boas, *Indianische Sagen etc., p. 140* *79*

F. Boas, "Tsimshian Texts", Bulletin 27, Bureau of American Ethnology, Washington, D.C., 1902, p. 137. Swanton, "Tlingit Myths and Texts", *l.e.*, p. 168. Boas, *Indianische Sagen* etc., p. 84, 85, 88—89 82

C. Ouwehand, *Namazu-e and their Themes. An Interpretative Approach to Some Aspects of Japanese Folk Religion*, Leiden, 1964. A. Salmony, *Antler and Tongue*, Supplement, *Artibus Asiae*, 1954. D. Fraser, ed. *Early Chinese Art and the Pacific Basin. A Photographic Exhibition*, Columbia University, New York, 1967. Shunsheng Ling, "Human Figures with Protruding Tongue etc.", *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica, 2*, 1956. M. Badner, "The Protruding Tongue and Related Motifs in the Art Styles of the American Northwest Coast, New Zeeland and China", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 15, Wien, 1966 . . . . 84—85

Teit, "The Shuswap", *l.e.*, p. 350, 644, 651. Reichard, "An Analysis of Coeur d'Alene Indian Myths", *l.e.*, p. 57—67. C. Levi-Strauss, *Mythologiques IV. l'Homme nu, l.e.*, p. 396. Boas and Hunt, "Ethnology of the Kwakiutl", *l.e.*, p. 175—608. F. Boas, "The Religion of the Kwakiutl Indians", 2 parts, *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. X, 1930, Part 2, p. 242—243. E. V. Steedman, "The Ethnobotany of the Thompson Indians", *45th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1927—1928), Washington, D.C., 1930, p. 508. J. A. Teit, "Mythology of the Thompson Indians", *l.c.*, p. 225. Adamson, *l.c.*, p. 160, 172, 175 85

F. A. Golder, "Tlingit Myths", *Journal of American Folklore*, 20, 1907, p. 290—295. F. Boas, "Kathlamet Texts", *Bulletin 26, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1901, p. 39—44, 253. F. de Laguna, *Under Mount Saint Elias:* The History and Culture of the Yakutat Tlingit. City of Washington, Smithsonian Institution Press, 3 vol. *(Smithsonian Contrubutions to Anthropology 7) 1972, vol. I, p. 259, G. T. Emmons, "Native Account of the Meeting between La Pérouse and the Tlingit", American Anthropologist*, n. s., XII, 1911 . . . . 86—87

D. Jenness, "Myths and Traditions from Northern Alaska etc.", *Report of the Canadian Arctic Expedition* (1913—1918), vol. XIII, Part A, 1924, p. 73. Teit, "The Shuswap", *l.e.*, p. 703. S. Vincent, "Structure du rituel: la tente tremblante et le concept de mista. pe. w", *Signes et langages des* Amériques. Recherches amérindiennes au Québec, vol. III, 1—2, 1973. G. Reichel-Dolmatoff, *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*, Bogotá, 1968, p. 36. A. Skinner, "Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XIII, 1913, p. 120—121. "Societies of the Iowa, Kansa and Ponca", *ibid.*, vol. XI, Part 9, 1915, p. 760. A. Skinner and J. V. Satterlee, "Folklore of the Menomini Indians", *ibid.*, vol. XIII, Part 3, 1915, p. 361—364. W. Jones, "Ojibwa Texts", 2 Parts, *Publications of the American Ethnological Society*, vol. VII, 1917—1919, Part 2, p. 641 . . . . 87—89

E. L. Keithahn, "Origin of the Chief's Copper or Tinneh", *Anthropological Papers of the University of Alaska*, vol. XII, 1964, p. 59—78 89

T. T. Waterman, "Some Conundrums of Northwest Coast Art", *American Anthropologist*, vol. 25, 1932, p. 448—451. P. S. Wingert, *American Indian Sculpture.* A Study of the Northwest Coast, New York, 1949, p. 60, n. 72 90

Duff, "The Upper Stalo etc.", *l.c.*, p. 123—126 91

Boas, "The Social Organization and the Secret Societies etc.", *l.e.*, Pl. 6, p. 346. Boas, "First General Report on the Indians of British Columbia", *Report of the 59th Meeting of the British Association for the Advancement of Science* (1889), London, 1890, p. 838. "Second General Report, etc." *Report of the 60th Meeting of the British Association for the Advancement of Science* (1890), London, 1891, p. 610. *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl, l.c.*, p. 421. T. F. McIlwraith, *The Bella Coola Indians*, 2 vol., Toronto University Press, 1948, 1, p. 398—399 . . 92—94

T. A. Rickard, The Use of Iron and Copper by the Indians of British Columbia, *British Columbia Historical Quarterly*, 3, 1939. J. Witthoft and F. Eyman, "Metallurgy of the Tlingit, Dene, and Eskimo", *Expedition. The Bulletin of the University Museum of the University of Pennsylvania*, vol. II, No. 3, 1969. A. Couture and J. O. Edwards, "Origin of Copper Used by Canadian West Coast Indians in the Manufacture of Ornamental Plaques", *Contributions to Anthropology 1961—1962, Part 2. Bulletin 194, National Museum of Canada*, 1964; 96

J. A. Teit, "Mythology of the Thompson Indians", *l.e.*, p. 273, n. 3, 272—273, 273, n. 4, 273—274 99

J. A. Teit, "Traditions of the Thompson River Indians" *Memoirs of the American Folklore Society*, VI, 1898, p. 22. F. Boas, "The Mythology of the Bella Coola", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, II, 1900, p. 28 . . . . 100—102

Th. Adamson, "Folk-Tales of the Coast Salish", *Memoirs of the American Folklore Society*, XXVII, 1934, p. 160, 172, 175 102

J. van Baal, *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Assen, 1971, p. 100 103

F. Boas, *First General Report on the Indians of British Columbia* (Report of the British Association for the Advancement of Science, LIX (1889) 1890. *Indianische Sagen*, etc., *l.c.* *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiult Indians, l.c.* 104—105

Boas, *Thc Social Organization*, etc., *l.c.*, p. 334 . . . . 105—106

E. Durkheim, *Journal sociologique. Introduction et notes de Jean Duvignaud*, Paris, P. U. F., 1969, p. 216—219. M. Mauss, *Oeuvres. Presentation de Victor Karady*, 3 vol. Paris, Editions de Minuit, 1969, vol. III, p. 58. G. P. Murdock, *Social Structure.* New York. The Macmillan Co., 1949, p. 190—191. W. H. Goodenough, "On the Origin of Matrilineal Clans: A 'Just So, Story", *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 120, No. I, Philadelphie, 1976 106

F. Boas, "The Social Organization of the Kwakiutl" *American Anthropologist*, n. s., XXII, 1920 107

Boas, "The Social Organization of the Kwakiutl", *l.c.*, p. 115. Boas and Hunt, *Ethnology of the Kwakiutl, l.c.*, p. 823—824, 782, 787 . . . . 107—108

Boas, *Kwakiutl Ethnography, l.c.*, p. 50, 51, 52, 60, 62 . . . . 108—109

A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California (Bureau of American Ethnology, Bulletin 78) Washington, D. C., 1925, p. 21, 3. R. Spott and A. L. Kroeber, Yurok Narratives (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 35, No. 9) Berkeley — Los Angeles, 1942, p. 144. A. L. Kroeber, Yurok Myths*, Berkeley — Los Angeles — London, Univ. of California Press, 1976, p. 437. Spott and Kroeber, *l.c.*, p. 148. Kroeber, *Yurok Myths, l.c.*, p. 308 . . . . . 110—111

K. Schmid, "Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel. Vorfragen zum Thema 'Adel und Herrschaft im Mittelalter'", *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, 105 Band, I Heft, Karlsruhe, Verlag G. Braun, 1957, p. 56—57, 3. C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 418 . . . . 112—113

Boas and Hunt, *Ethnology of the Kwakiutl, l.c.*, p. 1107 113

Ch. de Montesquieu, *L'Esprit des lois*, XXI, XII 113

M. de Montaigne, *Essais*, I, XLVI 114

D. Herlihy, "Land, Family and Women in Continental Europe, 701—1200", *Traditio*, Vol. XVIII, 1962 . . . . 114—115

Boas and Hunt, *Ethnology of the Kwakiutl, l.c.*, p. 259. Schmid. "Zur Problematik, etc", *l.e.*, p. 10—11 115

Chr. Bromberger (avec la collaboration de G. Porcell), "Choix, dation et utilisation des noms propres dans une commune de l'Hérault: Bouzigues", *Le Monde alpin et rhodanien, Ier — 2e trimestre, 1976* 115

Schmid, "Zur Problematik, etc.", l.c., p. 13, 52 et *passim* . . . . 115—116

J. B. de La Curne de Sainte-Palaye, *Mémoires sur l'ancienne chevalerie*, 2 vol., Paris, Duchesne, 1759, II, p. 171—282 117

J. B. de La Curne de Sainte-Palaye, *Mémoires*, etc. *l.c.*, II, p. 262, 263 117—118

G. Galopin, ed. *Flandria generosa seu compendiosa series genealogiae comitum Flandriae... ab anno Domini 792 usque ad 1212...* Montibus, 1643, p. 6 . . . 118—119

F. Boas, "Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl", *Columbia University Contributions to Anthropology*, III, New York, 1925, p. 71. A. Rosman and P. Rubel, *Feasting with mine Enemy*. New York — London, Columbia University Press, 1971, p. 153—154. T. F. McIlwraith, *The Bella Coola Indians*, 2 vol., Toronto University Press, 1948, vol. I, p. 124 120

F. Boas, *Tsimshian Mythology, l.e.*, p. 221—225 . . . . 122—123

W. E. Godfrey, *Les Oiseaux du Canada*, Ottawa, Musee national du Canada (Bulletin 203. Série biologique 73, 1967, p. 98 . . . . 122—123

M. Barbeau, *Tsimshian Myths*, Ottawa, National Museum of Canada (Bulletin 174, Anthropological Series 51), 1961, p. 71—75. Boas, *Tsimshian Mythology, l. c.* p. 154—158 . . . . 123—124

M. Barbeau, *Tsimshian Myths*, l.e., p. 72. *Totem poles of the Gitksan*, Ottawa, National Museum of Canada (Bulletin of the Canada Department of Mines LXI) 1929, p. 92—93, 106. *Tsimshian Myths*, l.c., p. 75 124

Veniaminov, *in* Krause. A Krause, *The Tlingit Indians (Die Tlinkit-Indianer*, Iena, 1885), Seattle, University of Washington Press, 1956, p. 183—185 125

J. R. Swanton. *Social Conditions, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians*, Washington, Government Printing Office (Annual Report of the Bureau of American Ethnology XXVI), 1908, p. 434 et fig. 110, p. 432. *Tlingit Myths and Texts*, Washington *(Bureau of American Ethnology, Bulletin 39), 1909, p. 25, 22—25, 94—106, 297—298. F. de Laguna, Under Mount Saint Elias: The History and Culture of the Yakutat Tlingit*. City of Washington, Smithsonian Institution Press, 3 vol. (Smithsonian Contributions to Anthropology 7), 1972, II, p. 875—879 . . . . 125—126

J. R. Swanton, *Haida Texts and Myths*. Washington, Government Printing Office, Smithsonian Institution *(Bureau of American Ethnology, Bulletin 29), 1905, p. 252—261. Haida Texts* (Publications of the Jesup North Pacific Expedition, 1905—1908, X. Leiden — New York, Brill-Stechert. Memoirs of the American Museum of Natural History XIV), 1908, p. 363, 376—382. F. Boas, *Indianische Sagen, l.c.*, p. 306 . . . 126—127

Swanton, *Haida Texts and Myths, l.c.*, p. 151—159. Tlingit Myths and Texts, l.c., p. 25 . . . . 127—128

Swanton, *Haida Texts and Myths, l.c.*, p. 172, n. 22 . . . . 129, примеч. 1

Boas, *Indianische Sagen, l.e.*, p. 291 . . . . 129, примеч. 2

Boas, *Indianische Sagen, l.e.*, p. 291—292; *Tsimshian Mythology, l.e.*, p. 285—292 129

Barbeau, *Tsimshian Myths, l.e.*, p. 71—72 . . . . 129—130

Barbeau, *Totem Poles*, etc., *l.c.*, p. 92—93, 104, 105, n. 1, 105, 106, 107, 108 . . 130

Chief K. B. Harris, *Visitors who never Left. The Origin of the People of Damelahamid.* Vancouver, University of British Columbia Press, 1974, p. 128—131 . . 132

Swanton, *Tlingit Myths and Texts, l.c.*, p. 295—296 . . . . 132, примеч. 1

Boas, *Indianische Sagen, l.c.*, p. 137, 306. Boas. *Tsimshian Mythology, l.e.*, p. 622, Swanton, *Tlingit Myths and Texts, l.e.*, p. 99 132

F. de Laguna, *l.e.*, II, p. 878. Swanton, *Haida Texts and Myths, l.e.*, p. 253 . 133

Swanton, *Haida Texts and Myths, l.c.*, p. 149. Boas, *Indianische Sagen, l.c.*, p. 181, 309. *Kwakiutl Tales* (Columbia Contributions to Anthropology II, 1910), p. 245 sq . . . . 132—133

Krause, *The Tlingit Indians, l.e.*, p. 190. E. S. Curtis, *The North American Indian, l.c.*, vol. XI, Norwood, 1916, p. 168. Boas, *Indianische Sagen, l.c.*, p. 55—56, 259—260, 299—300. *Tsimshian Texts (New Series)*. Leyden, Brill *(Publications of the American Ethnological Society III), 1912, p. 147—192. Tshimshian Mythology, l.c.*, p. 840, 843—845, Harris, *Visitors who never Left, l.c.*, p. 100—104 133

Swanton, *Tlingit Myths and Texts, l.c.*, p. 297—298. Boas, *Indianische Sagen, l.c.*, p. 21, 47, 60 134

J. A. Teit, *The Lilloet Indians*, Leiden — New York, Brill-Stechert (Memoirs of the American Museum of Natural History IV), 1906, p. 253, 290. "Traditions of the Lilloet Indians", *Journal of American Folklore*, XXV, 1912, p. 344—346. *The Lilloet Indians, l.c.*, p. 258, 290 . . . . 136—137

D. Sauger, "The Chase Burial Site", *Contributions to Anthropology 6. Archaeology and Physical Anthropology*, National Museums of Canada, Bulletin 224, Ottawa, 1968, p. 147—148 137

Boas, *First General Report*, etc., *l.c.*, p. 824. *Tsimshian Mythology, l.e.*, p. 508. G. M. Dawson, "Notes on the Shuswap People of British Columbia", *Proceedings and Transactions of the Royal of Canada*, IX, Montreal, 1892, p. 36—37. A. H. Kuipers, *The Shuswap Language: Grammar, Texts, Dictionary*, The Hague-Paris, Mouton *(Janua Linguarum. Series practica 225), 1974, p. 236. Krause, The Tlingit Indians, l.c.*, p. 184. Swanton, *Tlingit Myths and Texts, l.c.*, p. 24, 98 137

Swanton, *Haida Texts and Myths, l.c.*, p. 256. *Tlingit Myths and Texts, l.c.*, p. 104; 138 Boas, *Indianische Sagen, l.c.*, p. 268, 270—271 . . . . 138—139

G. F. Macdonald and R. I. Inglis. *The North Coast Archaeological Research Project. A Ten Year Evaluation*, Ottawa, National Museum of Man, miméogr., 1975 . . . 139

W. D. Jilek and L. M. Jilek-Aall. *Symbolic Processes in Contemporary Salish Indian Ceremonials*, miméogr., 1975 140

T. T. Waterman, "Some Conundrums, etc.", *l.e.*, Swanton, *Tlingit Myths and Texts, l.c.*, p. 405 140

R. L. Olson, *Social Structure and Social Life of the Tlingit in Alaska* (Anthropological Records 26), Berkeley — Los Angeles, University of California Press, 1967, p. 105, 110, 121. Boas, *Tsimshian Mythology, l.c.*, p. 288 141

Adamson, Thomas

1934 *Folk-Tales of the Coast Salish.* Memoirs of the American Folk-Lore Society, vol. 27.

Baal, J. van

1971 *Symbols for Communication: An Introduction to the Anthropological Study of Religion.* Assen: Van Gorcum.

Badner, M.

1966 "The Protruding Tongue and Related Motifs in the Art Styles of the American Northwest Coast, New Zealand and China", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* 15. Wien.

Barbeau, Marius

1929 *Totem Poles of the Gitksan.* Ottawa: National Museum of Canada (Bulletin No. 61 of the Canada Department of Mines).

1961 *Tsimshian Myths.* National Museum of Canada, Anthropological Series 51 (Bulletin 174). Ottawa.

Barnett, H. G.

1955 *The Coast Salish of British Columbia.* University of Oregon Monographs, Studies in Anthropology 4.

Barrett, Samuel. See Ritzenthaler, R., and L. A. Parsons.

Boas, Franz

1888 "Songs and Dances of the Kwakiutl", *Journal of American Folklore 1.*

1890 *First General Report on the Indians of British Columbia.* Report of the British Association for the Advancement of Science (1889), No. 59, London.

1891 *Second General Report on the Indians of British Columbia.* Report of the British Association for the Advancement of Science (1890), No. 60, London.

1891—1895 *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas.* Berlin: A. Asher.

1894 *The Indian Tribes of the Lower Fraser River.* Report of the British Association for the Advancement of Science, No. 64.

1896 *Sixth Report on the Indians of British Columbia.* Report of the British Association for the Advancement of Science, No. 66.

1897 *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians.* Report of the U. S. National Museum for 1895. Washington, D. C.

1900 *The Mythology of the Bella Coola.* Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. 2.

1901 *Kathlamet Texts.* Bulletin 26, Bureau of American Ethnology. Washington, D. C.

1902 *Tsimshian Texts.* Bulletin 27, Bureau of American Ethnology. Washington, D. C.

1910 *Kwakiutl Tales.* Columbia University Contributins to Anthropology, vol. 2. New York: Columbia University Press.

1912 *Tsimshian Texts (New Series).* Publications of the American Ethnological Society, vol. 3. Leyden: Brill.

1916 *Tsimshian Mythology.* Thirty-first Annual Report, Bureau of American Ethnology (1909—1910). Washington, D. C.

1917 *Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes.* Memoirs of the American Folk-Lore Society 11.

1920 "The Social Organization of the Kwakiutl", *American Anthropologist*, N. S., vol. 22.

1925 *Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl.* Columbia University Contributions to Antropology, vol. 3.

1930 *The Religion of the Kwakiutl Indians.* 2 parts. Columbia University Contributions to Anthropology, vol. 10.

1932a "Current Beliefs of the Kwakiutl Indians", *Journal of American Folklore 45.*

1932b *Bella Bella Tales.* Memoirs of the American Folk-Lore Society, vol. 25.

1934 *Geographical Names of the Kwakiutl Indians.* Columbia University Contributions to Anthropology, vol 20.

1935a *Kwakiutl Tales, New Series.* Columbia University Contributions to Anthropology, vol. 26.

1935b *Kwakiutl Culture.* Memoirs of the American Folk-Lore Society, vol. 28.

1966 *Kwakiutl Ethnography.* Edited by Helen Codere. Chicago and London: University of Chicago Press.

Boas, Franz, ed.

1917 *Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes.* Memoirs of the American Folk-Lore Society, vol. 11.

Boas, Franz, and George Hunt

1902—1905 *Kwakiutl Texts.* Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. 5.

1905—1908 *Kwakiutl Texts. Second Series.* Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. 14.

1921 *Ethnology of the Kwakiutl.* Thirty-fifth Annual Report, Bureau of American Ethnology (1913—1914). Washington, D. C.

Bromberger, Charles (with the collaboration of G. Porcell)

1976 "Choix, dation et utilisation des noms propres dans une commune de l'Hérault: Bouzigues", *Le monde alpin et rhodanien.* 1 —2 trimestre.

Clemens, W. A., and G. V. Wilby

1961 *Fishes of the Pacific Coast of Canada.* Fisheries Research Board of Canada, Bulletin 68, 2d ed. Ottawa.

Cline, W., et al.

1938 *The Sinkaietk or Southern Okanagon of Washington.* General Series in Antropology, ed. Leslie Spier, vol. 6. Menasha. Wis.: American Anthropological Assn.

Codere, Helen

1948 *"The Swai'xwe* Myth of the Middle Fraser River", *Journal of American Folklore* 61: 239

Codere, Helen, ed.

1966 *Kwakiutl Ethnography,* by Franz Boas. Chicago and London: University of Chicago Press.

Couture, A., and J. O. Edwards

1964 *Origin of Copper Used by Canadian West Coast Indians in the Manufacture of Ornamental Plaques.* Contributions to Anthropology, 1961—1962, part 2, National Museum of Canada (Bulletin 194). Ottawa.

Curtis, Edward S.

1907—1930 *The North American Indian,* 20 vols.

Dawson, G. M.

1892 "Notes on the Shuswap People of British Columbia", *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada* IX (1891). Montreal.

de Laguna, Frederica

1972 *Under Mount Saint Elias: The History and Culture of the Yakutat Indians.* 3 vols. Smithsonian Contributions to Anthropology, No. 7. Washington, D. C.: Smithsonian Institution.

Duff, Wilson

1952 *The Upper-Stalo Indians of the Fraser Valley, British Columbia.* Victoria, B. C.: British Columbia Provincial Museum (reprinted by Indian Education Resources Centre, University of British Columbia, 1972).

Durkheim, Emile

1969 *Journal Sociologique. Introduction et notes de Jean Duvignaud.* P. U. F. Paris.

Elias, N.

1974 *La Société de cour.* Paris: Gallimard.

Elmendorf, W. W.

1960 *The Structure of Twana Culture.* Research Studies, Monographie Supplement No. 2. Pullman, Wash.: Washington State University.

Emmons, G. T.

1903 *The Chilkat Blanket.* Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. 3.

1911 "Native Account of the Meeting between La Pérouse and the Tlingit", *American Anthropologist,* N. S., vol. 13.

1916 *The Whale House of the Chilkat.* Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. 19.

Fraser, D., ed.

1967 *Early Chinese Art and the Pacific Basin: A Photographic Exhibition.* New York: Columbia University Press.

Galopin, G., ed.

1643 *Flandria generosa seu compendiosa series genealogiae comitum Flandriae... ab anno Domini 792 usque 1212...* Montibus.

Goddard, E. P.

1912 *Texts and Analysis of Cold Lake Dialect Chippewyan.* Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. 10 (2).

1917 *Beaver Texts.* Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. 10 (5—6).

Godfrey, W. E.

1966 *The Birds of Canada.* National Museum of Canada, Biological Series 73 (Bulletin 203). Ottawa.

Golder, F. A.

1907 "Tlingit Myths", *Journal of American Folklore* 20.

Goodenough, W. H.

1976 "On the Origin of Matrilineal Clans: A "Just So' Story", *Proceedings of the American Philosophical Society,* vol. 120, No. 1. Philadelphia.

Haeberlin, Hermann

1924 "Mythology of Puget Sound", *Journal of American Folklore 37.* Harris, Chief K. B.

1974 *Visitors Who Never Left: The Origin of the People of Damelahamid.* Vancouver: University of British Columbia Press.

Hawthorn, Audrey

1967 *Art of the Kwakiutl Indians and Other Northwest Coast Tribes.* Seattle and London: University of Washington Press.

1979 *Kwakiutl Art*. Seattle and London: University of Washington Press. Hearne, S.

1795 *A Journey from Prince of Wales' Fort in Hudson's Bay to the Northern Ocean*. London.

Herlihy, D.

1962 "Land, Family and Women in Continental Europe, 701—1200", *Traditio*, vol. 18.

Hill-Tout, C.

1900 *Notes on the Sk.qomic British Columbia*. Report of the British Association for the Advancement of Science, No. 70.

1902 *Ethnological Studies of the Mainland Halkomelem*. Report of the British Association for the Advancement of Science, No. 72.

Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning

1927 *Primitive Art*. Series B, vol. 8. Oslo.

Jacobs, M.

1959 "Clakamas Chinook Texts", *International Journal of American Linguistics*, 2 vols.

Jenness, D.

1924 *Myths and Traditions from Northern Alaska, etc*. Report of the Canadian Arctic Expedition (1913—1918), vol. 13, patt A.

Jilek, W. D., and L. M. Jilek-Aall.

1975 Symbolic Processes in Contemporary Salish Indian Ceremonials. Miméograph.

Jilek-Aall, L. M.

1972 "What Is a Sasquatch? — Or, the Problematics of Reality Testing", *Canadian Psychiatric Association Journal*, vol. 17.

Jones, L. F.

1914 *A Study of the Thlingets of Alaska*. New York: Fleming H. Revell Co. (New Haven, Conn.: Human Relations Area Files, 1958.)

Jones, W.

1917—1919 *Ojibwa Texts*. 2 parts. Publications of the American Ethnological Society, vol. 7.

Keithahn, E. L.

1964 *Origins of the Chief's Copper or Tinneh*. Anthropological Papers of the University of Alaska, vol. 12.

Krause, A.

1885 *Die Tlinkit-Indianer*. Jena. (*The Tlingit Indians*, trans. by Erna Gunther. Seattle: University of Washington Press, 1956.)

Kroeber, A. L.

1925 *Handbook of the Indians of California*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 78. Washington, D. C.

1976 *Yurok Myths*. Berkeley: University of California Press.

Kuipers, A. H.

1969 "The Squamish Language: Grammar, Texts, Dictionary", Part II, *Janua Linguarum. Series Practica* 73/2. La Haye, Paris.

1974 "The Shuswap Language: Grammar, Texts, Dictionary", *Janua Linguarum. Series Practica* 225. La Haye, Paris.

Lévi-Strauss, C.

1943 "The Art of the Northwest Coast at the American Museum of Natural History", *Gazette des Beaux-Arts*, p. 175—182.

1955 *Tristes Tropiques*. Paris: Plon. Рус. пер.: *Леви-Строс К.* Печальные тропики. М., 1994.

1958 *Anthropologie structurale*. Paris: Plon. Рус. пер.: *Леви-Строс К.* Структурная антропология, М., 1983.

1967 *Mythologiques II. Du Miel aux cendres*. Paris: Plon.

1968 *Mythologiques III. L'Origine des manières de table*. Paris: Plon.

1971 *Mythologiques IV. L'homme nu*. Paris: Plon.

1972a "Compte rendu de M. Detienne, les Jardins d'Adonis", *L'homme, revue française d'anthropologie* 12(4).

1972b "Structuralism and Ecology," *Barnard Alumnae*, spring.

1976 "Structuralisme et emplrisme," *L'homme, revue française d'anthropologie* 16(2—2).

Macdonald, G. F., and R. I. Inglis.

1975 *The North Coast Archeological Research Project: A Ten Year Evaluation*, National Museum of Man, Ottawa, Miméograph.

Mauss, M.

1969 *Oeuvres: Presentation de Victor Karady*. 3 vols. Paris: Editions de Minuit.

McClellan, C.

1963 "Wealth Woman and Frogs among the Tagish Indians", *Anthropos* 58 (1—2).

1975 *My Old People Say: An Ethnographic Survey of Southern Yukon Territory*. National Museums of Canada, Publications in Ethnology, No. 6(2). Ottawa.

McIlwraith, T. F.

1948 *The Bella Coola Indians*. 2 vols. Toronto: University of Toronto Press.

Morice, A. G.

1906—1910 "The Great Déné Race," *Anthropos*, t. V.

1933 "Carrier Onomatology," *American Anthropologist 35*

Mosido, Jose Mariano

1970 *Noticias de Nutka: An Account of Nootka Sound in 1792*. Trans, and ed. Iris Higbie Wilson. Seattle and London: University of Washington Press.

Murdock, G. P.

1949 *Social Structure*. New York: Macmillan.

Olson, R. L.

1967 *Social Structure and Social Life of the Tlingit in Alaska*. Anthropological Recods 26. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Orico, O.

1930 *Mitos amerindios*. 2d ed. Sao Paulo.

Ouwehand, C.

1964 *Namazu-e and Their Themes: An Interpretative Approach to Some Aspects of Japanese Folk Religion*. Leiden.

Petitot, E.

1886 *Traditions indiennes du Canada nord-ouest*. Paris.

1888 *La Femme aux métaux: légende nationale des Déné couteaux-jaunes du grand lac des esclaves*. Meaux.

Reichard, G. A.

1947 *An Analysis of Coeur d Alene Indian Myths*. Memoirs of the American Folk-Lore Society, vol. 41.

Reichel-Dolmatoff, G.

1968 *Desana: Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá.

Rickard, T. A.

1939 "The Use of Iron and Copper by the Indians of British Columbia", *British Columbia Historical Quarterly* 3.

Ritzenthaler, R., and L. A. Parsons

1966 *Masks of the Northwest Coast: The Samuel A. Barrett Collection*. Publications in Primitive Art, No. 2. Milwaukee Public Museum.

Robinson, W.

1962 *Men of Medeek: As Told by Walter Wright*. Kitimat: Northern Sentinel Press.

Rosman. A., and P. Rubel

1971 *Feasting with Mine Enemy*. New York and London: Columbia University Press.

Roth, W. E.

1915 *An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians*. Thirtieth Annual Report, Bureau of American Ethnology (1908—1909). Washington, D. C.

Sahagun, B. de

1950—1963 *General History of the Things of New Spain: Florentine Codex*. 13 parts. Trans. by A. J. O. Anderson and C. E. Dibble. Santa Fe: School of American Research.

Sainte-Palaye, J. B. de la Curne de

1759 *Memoires sur l'ancienne chevalerie*. 2 vol. Duchesne. Paris. Salmony, A.

1954 *Antler and Tongue*. Supplement to *Artibus Asiae*. Ascona. Sapir, Edward

1909 *Wishram Texts*. Publications of the American Ethnological Society, vol. 2. Leiden.

Sauger, D.

1968 *The Chase Burial Site*. Contributions to Anthropology, No. 6. National Museum of Canada, Anthropological Series 6 (Bulletin 224). Ottawa.

Schmid, K.

1957 "Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel. Vorfragen zum Thema 'Adel und Herrschaft im Mittelalter'. *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*. vol. 105(1). Karlsruhe: Verlag G. Braun.

Shunsheng Ling

1956 *Human figures with Protruding Tongue, etc*. Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica, vol. 2.

Skinner, A.

1913 *Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. 13.

1915 *Societies of the Iowa. Kansa and Ponca*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol 11, part 9.

Skinner, A., and J. V. Satterlee

1915 *Folklore of the Menomini Indians*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol 13, part 3.

Smith, M. W.

1940 *The Puyallup-Nisqually*. Columbia University Contributions to Anthropology, vol. 32. New York: Columbia University Press.

1941 "The Coast Salish of Puget Sound", *American Anthropologist 43*.

Spott, R., and A. L. Kroeber

1942 *Yurok Narratives*. Publications in American Archeology and Ethnology, vol. 35, No. 9. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Steedman, E. V.

1930 The Ethnobotany of the Thompson Indians. Forty-fifth Annual Report, Bureau of American Ethnology (1927—1928). Washington, D. C.

Stern, B. J.

1934 *The Lummi Indians of Western Washington.* Columbia University Contributions to Anthropology, vol. 17. New York: Columbia University Press.

Swanton, John R.

1905a *Contributions to the Ethnology of the Haida.* Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. 8, pt. 1.

1905b *Haida Texts and Myths.* Bureau of American Ethnology, Bulletin 29. Washington, D. C.

1908a *Haida Texts.* Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. 14.

1908b *Social Conditions. Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians.* Bureau of American Ethnology, Annual Report. Washington, D. C.

1909 *Tlingit Myths and Texts.* Bureau of American Ethnology, Bulletin 39. Washington, D. C.

Sydow, E. von

1924 *Abnenkult und Abnenbild der Naturvölker.* Berlin.

Teit, J. A.

1898 *Traditions of the Tompson River Indians.* Memoirs of the American Folk-Lore Society, vol. 6.

1906 *The Lilloet Indians.* Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. 4.

1909 *The Shuswap.* Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. 4.

1912a "Traditions of the Lilloet Indians of British Columbia", *Journal of American Folklore,* vol. 25.

1912b *Mythology of the Thompson Indians.* Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. 12.

Veniaminov. См.: Krause, A.

Vincent, S.

1973 "Structure du rituel: la tente tremblante et le concept de mista.pe.w", *Signes et languages des Amériques: Recherches amérindiennes au Quebec 3:1—2.*

Waterman, T. T.

1932 "Some Conundrums of Northwest Coast Art". American Anthropologist 25.

Wingert, Paul S.

1949 *American Indian Sculpture: A Study of the Northwest Coast.* New York: J. J. Augustin.

Witthoft, J., and F. Eyman

1969 *Metallurgy of the Tlingit. Déné, and Eskimo Expedition.* Bulletin of the University Museum of the University of Pennsylvania, vol. 2, No. 3.

РЕВНИВАЯ ГОРШЕЧНИЦА



Πριν μεν γαρ ζωεσον επι χθονι φυλ αυθρωπων
νολσφιν ατερ τε κακων ηαι ατερ χαλεποιο πονοιο
νουσων τ αργαλεων αι τ ανσρασι ηρας εσωαν.
Αλλα γυνη χειρεσσι πιθου μεγα πωμ αφελουσα
εσχεσασ, ανθρωποισι σ εμησατο χησεα λυγρα.

В прежнее время людей племена на земле обитали,
Горестей тяжких не зная, не зная ни трудной работы,
Ни вредоносных болезней, погибель несущих для смертных.
Снявши великую крышку с сосуда, их все распустила
Женщина эта и беды лихие наслала на смертных.

(*Гесиод*. Работы и дни: 90—95. Пер.: *Вересаев В. В.* Эллинские поэты // Полн. собр. соч., М., 1929. Т. 10. С. 80.)

Введение

Черты личности, ассоциируемые с осуществлением ремесла. Европейские примеры. В отсутствие профессиональной специализации эти соответствия подчинены другим критериям. Европейские верования обходят гончара. Возможные объяснения этой лакуны, которую данная книга имеет целью восполнить. Перечень рассматриваемых проблем.

Возвращаясь из США на корабле в 1947 г., я, прогуливаясь по палубе, временами вел беседы с дирижером французского оркестра, дававшего накануне концерты в Нью-Йорке. Однажды он мне сказал, что за время своей карьеры наблюдал, что характер музыканта часто согласуется с характером его инструмента, обусловленным, в свою очередь, тембром и способом звучания; и, чтобы ладить с оркестром, дирижер должен это учитывать. Он добавил, что в нескольких странах, где он находился, можно было ожидать, что гобоист чопорен и обидчив, тромбонист экспансивен, жизнерадостен и славный малый...

Это замечание меня поразило, как и все наблюдения, высвечивающие соответствие между такими сферами, которые, казалось бы, ничто не побуждает сближать. Народное мышление всегда ухищряется открывать такие аналогии — ментальная активность, в которой узнается один из перводвигателей мифотворчества.

Итак, мой дирижер в своей области возродил древние и широко распространенные верования, в соответствии с которыми существует гомология между двумя системами — системой профессиональных занятий и системой темпераментов. И относительно этих верований еще и сегодня можно задаться вопросом, всецело ли они произвольны, или в какой-то части покоятся на почве опыта и наблюдения.

Около столетия назад Себийот[1] обратился к этой проблеме. В его книге "Легенды и достопримечательности профессий" (*Sébillot P.* Légendes et curiosités des métiers) представлен инвентарь конститутивных черт личности, ассоциируемых в рамках традиции с исполнением различных ремесел. Эти черты принадлежат трем порядкам. Сначала черты физического облика: возможно, ввиду того что ткачи и портные работают сидя или скрючившись, их описывают как уродов, калек. Бретонские сказки охотно придают портному облик горбуна, страдающего косоглазием, с рыжими взлохмаченными волосами. Мясники считались здоровыми и крепкими.

Профессии различались также по критерию нравственных качеств. Практически единодушно старинный европейский фольклор обличает как воров ткачей, портных и мельников, получающих, по характеру

своего занятия, сырье — нитки, ткань, зерно, — в связи с чем есть подозрение, что они убавляют его, перед тем как превратить в ткань, платье или муку. Если люди этих трех корпораций, считалось, мошенничали относительно количества продуктов, то кондитеров, имевших репутацию сводников, если даже не держателей домов свиданий, подозревали в том, что они сбывают продукты сомнительного качества, скрывая это за оформлением.

Наконец, каждая из категорий ремесленников наделялась отличительными психологическими предрасположенностями: портные хвастливы и трусливы, но также, подобно сапожникам, лукавы и склонны к риску; в свою очередь, сапожники — балагуры, кутилы и игривого нрава; мясники — неугомонны и надменны; кузнецы — тщеславны; лесорубы — грубы, неприятны; цирюльники — болтливы; маляры — любители выпить и неизменно веселы и т. д.

В изречении, приведенном у Себийота, представлен сгусток этих верований, притом что туда же введены и кое-какие варианты: "Если бы нашлась сотня священников, которые не были бы чревоугодниками, сотня портных невыпивох, сотня сапожников нелгунов, сотня ткачей неворов, сотня кузнецов нефальшивомонетчиков, сотня неболтливых пожилых женщин, то можно было бы без опаски короновать короля".

Чтобы объяснить английское выражение *"As mad as a hatter"* ("безумный, как шляпочник"), примем во внимание ментальные расстройства, провоцируемые химическими продуктами, применяемыми при обработке меха. Идет ли речь о некой рационализации[2], ясно, что во всех рассматриваемых случаях народное мышление стремится основываться на опыте, но также вводит в действие всевозможные эквивалентности принадлежащие к порядку метафоры. Не всегда легко обнаружить подлинную посылку. "Греки, — писал Монтень, — считали ткачих более горячими, чем других женщин, ввиду их сидячего занятия, не требующего больших телодвижений". Но сам он придерживался иного мнения: приписывал этот темперамент "вертлявости, каковую придает им их труд", — иначе говоря, ножным движениям, приводящим в действие педали станка. Доколумбова Америка не знала станка с педалями; однако ацтеки прокладывали ту же ассоциацию между ткачеством и сладострастием, воплощаемую лунарной богиней Тласольтеотль. У майя богиня — покровительница ткачих Иш-Чель ведала зачатием детей — функцией, которую индейцы Канады белла-кула в своих мифах приписывают плотникам. Близкородственные майя — индейцы юга Мексики цоцили разделяли, кажется, идеи ацтеков, всецело применяя их к фазе, предшествовавшей текстильному производству: в зимнее солнцестояние бабушки давали девушкам наставления по прядению, побуждая их проявить себя хорошими сексуальными партнершами в замужестве.

* * *

В обществах, изучаемых этнологами, профессиональная специализация гораздо менее продвинута, чем на протяжении столетий, если уже не тысячелетий, в обществах Европы, Востока и Дальнего Востока. И,

однако, там наблюдается такая же склонность к соответствиям, только лишь передаваемая в других регистрах. Они устанавливаются между, с одной стороны, чертами физического облика и темперамента и, с другой стороны, клановой принадлежностью, предполагаемым происхождением или местонахождением. Островитяне Торресова пролива, отделяющего Австралию от Новой Гвинеи, распределялись по кланам, носящим имена животных; они утверждали, что существует физическое и моральное сходство членов клана с животным-эпонимом. В Северной Америке оджибвеи полагали, что члены клана Рыбы часто безбороды, лысы и живут до глубокой старости; у членов клана Медведя длинные и толстые черные волосы, не седеющие с возрастом, раздражительный воинственный нрав; тогда как люди клана Журавля отличались звучным голосом и предоставляли хороших ораторов. На юго-востоке США индейцы крик также характеризовали кланы по повадкам их животного-эпонима или же по географическим особенностям места их обитания, по тому, как оно называлось. Итак, даже в тех обществах, где профессиональные занятия, недостаточно дифференцированные, не могли быть уподоблены различным социальным видам, группы, конституированные на других основаниях, сами определяли себя или же определялись другими согласно природным моделям.

В Южной Америке — в этом регионе мы особенно задержимся в данной книге — ряд народов, в особенности карибской языковой семьи, наделяют иные народы именами животных и соответственно этому физическим обликом, нравом и поведением. Так, у народа Жаб длинные ноги и большой живот, народ Обезьян-Ревунов носит бороду... Будучи сами членами карибской семьи, вайвай (о них будет идти речь позднее, с. 222—242) объясняют различия между животными видами, между животными и людьми и между разными племенами всяческими сочетаниями и дозированиями.

Сначала небольшое число существ, которым предстояло стать животными, поженились друг с другом или с будущими людьми. Все эти существа еще едва отличались. От браков между потенциальными животными или ими и потенциальными людьми, а еще между этими последними родились более дифференцированные существа, и так продолжалось до тех пор, пока человеческие и животные виды — как бы разложенные по столу, подобно картам пасьянса, — не возымели наконец полный образ великой игры творения — генезиса, в котором мы анализируем, комментируем все этапы, с тем чтобы оправдать специфические черты, отличительные нравы каждого из видов и соответствие в поведении, характере каждой человеческой группы с ее родословной. Союз самцов четвероногих и грифов-самок произвел оседлых индейцев; от союза самцов двуутробки и женщин произошли индейцы, охотники на крупных птиц. От самцов носухи и грифов-самок были созданы чужие племена. Из числа последних рожденные от союза самцов длиннохвостого попугая и грифов-самок — сильнее, чем вайвай. Несколько самцов агути породили индейцев — не только чужеродных, но и особенно диких и жестоких.

Такие теории, которые, по-видимому, можно назвать эволюционистскими, нередки в Южной Америке. Но, как уже отметил Тастевин в связи

с кашинава, индейцами верхнего течения Йуруа (о которых я еще неоднократно буду говорить), "в противоположность Спенсеру, [они] считают, что как раз животные произошли от людей, а не человек от животных". Так же у гуарайо Рио-Мадре-де-Диос: у них считается, что некоторые виды, расцениваемые как наиболее вредные, — это напрямую трансформированные люди. Другие же произошли от людей посредством ряда промежуточных трансформаций: земляная черепаха произошла от обезьяны, а обезьяна — от человека. Тапир и агути произошли от растительных видов. Сурара, живущие на самом севере Бразилии, о тапире говорят, наоборот, что это древний предок обезьяны *коата*, который, упав с дерева, не смог на него забраться; и что дикие свиньи некогда были обезьянами *куксиу*.

Около двадцати племен бассейна Ваупеса, члены лингвистической семьи тукано, поддерживают между собой особые отношения. Во-первых, каждый клан какого-либо племени заключает брак только с кланом того же ранга в другом племени. Каждое племя считает себя также происходящим от животного предка, от которого у племени сохраняются определенные характерные черты. Для одного из этих племен тапиры являются "тестями", а пекари с белой губой и пака обоих видов — "супругами-чужеродками", агути — "зятьями". Все эти животные говорят на диалектах соответственно своей позиции в сети межплеменных союзов: тапир говорит на языке тукано, пака — на пира-тапуйа и т. д. Черты, соответствующие миру природному и миру социальному, отображают друг друга, ибо если человеческие группы представляют животные черты, то эти черты соответствуют не столько объективным свойствам, сколько, можно сказать, философским и моральным ценностям. Тукано классифицируют животных по типу обитания, способу передвижения, цвету, запаху. Два первых критерия восходят к опыту наблюдения, а другие — к символическим ценностям. Животные отбрасывают свои эмпирические характеристики на человеческие группы, считающие себя происходящими от них, и эти же человеческие группы, глядя на животный мир, размышляют о своей системе ценностей и категорий.

В этом отношении классификации по критерию запаха представляют особенный интерес. Впрочем, они присущи не только Америке: можно припомнить календарь запахов на Андаманских островах. Согласно индейцам десана Ваупеса, запах может отсутствовать либо присутствовать, и во втором случае — быть хорошим либо дурным. Но, как продолжает автор, у которого я заимствую эти наблюдения, "понятие запаха не ограничивается чисто сенсорным опытом. Оно включает в себя то, что можно было бы назвать "атмосферой", — неопределенное ощущение притягательности, отвращения или страха. Десана ясно выражают это, когда говорят, что запахи не только воспринимаются носом, но и образуют форму коммуникации, вовлекающую все тело".

Также в Южной Америке хорошо описана и проанализирована другая классификационная система на основе запахов — придавая этому слову более широкое употребление, чем обонятельное ощущение, — у одной группы, принадлежащей языковой семье же и во всех отношениях отличающейся от тукано, а именно у суйа. Эти индейцы не доволь-

ствуются приписыванием отличительных признаков местам расположения длинных домов, образующих их деревню: люди с тонкими и плоскими волосами, как у белых; люди с красивыми и очень черными волосами; люди высокого роста; люди, проявляющие большую активность; люди, имеющие особую связь с дождем... К животным и растительным видам, к людям, с учетом пола, возраста и политических функций, они применяют классификацию на основе запахов, подразделяемых на четыре категории. Англоязычный исследователь передает их как *strong or gamey, pungent, bland, rotten.* Соответственно: "крепкий или с душком", "пикантный или ароматический", "сладкий, нежный" и "гнилостный"*. Эти классы запахов соответствуют не столько сенсорным категориям, сколько моральным ценностям (разве в настоящее время мы не говорим, почти всегда в переносном смысле, об "аромате святости", а когда угрожает какая-то опасность, разве не скажем: "Это дурно пахнет"?). Как пишет об этом тот же автор: "Запахи, возможно, фигурируют не столько как форма "объективной" классификации, сколько в качестве способа для выражения власти, силы или опасности [...]. Термины, обозначающие запахи, в смысле обоняния [...] отсылают к целому разнообразию качеств, положений и в то же время — к обонятельным раздражителям"; таким образом, "запахи принадлежат к природному и социальному мирам одновременно".

Другие южноамериканские народы классифицируют свои кланы или кланы своих соседей, опираясь на лингвистические особенности, более или менее воображаемые: глухие, немые, заики; или же говорящие слишком громко, слишком быстро, на приятных тонах, в непочтительной манере... Сикуани Льянос Венесуэлы приписывают обилие носовых гласных своим соседям салива, которые, согласно мифам, во время потопа спаслись в земляной печи; тогда как они сами смогли выплыть на плоту, и у них поэтому в языке имеется обилие ротовых гласных. Такую же оппозицию между темными и светлыми фонемами обнаруживают в Австралии, где йалбири, или лендер валбири, считаются говорящими "высоко", "или светло", иначе говоря, согласные у них не вокализуются, тогда как другие группы говорят "тяжеловесно", или "грузно".

* * *

Сочинение Себийота на свой лад показывает, что и в наших обществах существовала, а возможно еще существует, тенденция обходиться с социальными категориями как с природными видами. В то же время возникает проблема. Среди более чем тридцати учтенных профессий нет никакого упоминания о гончаре. Однако гончарство, как и ткачество, — важнейшее искусство цивилизации. Уже в течение тысячелетий гончарство в каком-либо одном или нескольких видах — с глазурью или без нее, фаянс, керамика (грес), фарфор — фигурирует во всяком жилище,

---

* В последней фразе приведены русские эквиваленты тех французских слов, передающих, по Леви-Стросу, четыре категории запахов, что стоят в оригинале. — *Примеч. пер.*

скромном либо аристократическом: в той мере, в какой древние египтяне говорили "мой горшок", подразумевая "мое благо", и в какой мы сами, в связи с затратами на восстановление чего-либо, обычно говорим о "расхлебывании каши" ("payer les pots cassés")*.

Как объяснить эту лакуну? Идет ли речь скорее о лакуне в материалах автора или следует признать, что у горшечника (горшечницы) не было маркированного места в инвентаре профессиональных идиосинкразий? Учитывая эрудицию и скрупулезность Себийота, представляется невероятным, чтобы он пренебрег имевшейся в распоряжении информацией, и в подкрепление первой гипотезы составят значимость два класса соображений.

В европейских традиционных обществах гончарное дело часто осуществлялось группой, а не отдельным индивидом. Существовали семейства гончаров, где каждый член — и вот случай об этом сказать — участвовал в работе**. Или же мастерская гончаров, а иногда и группа мастерских предпочитала разместиться за пределами селения, поблизости от залежей глины, необходимых для производства. В таком случае гончары образовывали небольшое сообщество, отличное от деревенской общины; внутри этой общины они не воплощали какой-либо персонализированной оригинальной функции. В отличие от кузнеца, сапожника, шорника гончара не навещали с целью починки сосуда или чтобы заказать новый. Гончар доставлял свои изделия на рынок, ярмарку или препоручал их посреднику. Размеренные занятия, повседневная жизнь никого впрямую не соединяли с горшечником.

Во-вторых, вопрос можно поставить и таким образом, что, в противоположность древнему Китаю, где гончар и кузнец почти стояли в одном ряду, в европейском мышлении труд гончара представлял только слабую реплику кузнечного дела. Именно на последнем, пожалуй на нем одном, сконцентрированы магические и мистические ценности, которыми (что подтверждают американские данные) могло бы также наделяться другое из этих занятий. Кузнечество и гончарство — два великих искусства владения огнем, но, помимо того что глину отыскивают не на такой глубине, как руду, температуры, требуемые для того и другого, не одинаковы, и труд гончара представляет во всех отношениях зрелище менее героическое, чем труд кузнеца.

Впрочем, в различных регионах мира гончарство и кузнечество часто ассоциированы. В Африке тем или иным этническим группам, бывает, присущи отличительные ремесленные функции, в этом отношении такие группы сходны с кастами; там же известны общества, в которых какая-либо этническая группа исполняет амплуа и гончаров, и кузнецов. Существуют также эндогамные касты, где мужчины суть кузнецы, а женщины — горшечницы. У некоторых народов Северной Азии кузнец и гончар, придающие форму материальным субстанциям, совокупно противопоставляются шаману, манипулирующему духовной субстанцией.

---

* Букв.: "оплачивать разбитые горшки". — *Примеч. пер.*

** Игра слов: идиома *"mettre la main â la pàte"* букв. означает "класть руку на тесто", что вызывает прямую ассоциацию с процессом лепки глиняных предметов. — *Примеч. пер.*

Также в Азии, но в южной части можно обнаружить другое подтверждение. В протоиндокитайской мифологии Центрального Вьетнама отведено значительное место козодою — с одной стороны, как птице-кузнецу, служителю грома, а с другой стороны, как птице-рисоводу: говорят, он собирает хорошие урожаи, их хватает, чтобы набить себе брюхо, и потому его называют словом, означающим "тот, кто ест досыта". Но мы увидим, что южноамериканские мифы ассоциируют козодоя с происхождением гончарной глины. И в то же время из того, что протоиндокитайские мифы приподнимают, так сказать, планку козодоя — от гончарства к обработке металлов, — приписываемая ему алчность (что есть, как мы увидим, и в южноамериканских мифах) обретает вместо негативной позитивную коннотацию. Интерпретацию я намечаю все же условно. Ибо если, как полагают различные исследователи, горцы Вьетнама делают из козодоя хозяина кузнечества исключительно потому, что его крик напоминает им шумовой звук от молота, бьющего по железу, то будет излишним прибегать к иным соображениям.

Жителям леса и саванны тропической Америки, о которых главным образом пойдет речь в данной книге, не была известна обработка металлов. Их умения, связанные с огнем, ограничивались кухней и гончарством. Возможно, по этой причине они наделяли эти умения представлением, до того ни за чем не закрепленным, о космическом сражении, как бы преизображая битву кузнеца, вырывающего огонь у неба, с тем чтобы поставить его на службу людям.

В четырехтомной работе "Мифологики"[3] я показал, что в Америке в эту космическую битву между людьми снизу и людьми сверху вовлечен огонь кухни. А теперь мы увидим, что для тех же индейцев гончарная глина, которую требуется приготовить, поэтому и она нуждается в огне, вовлечена в другую битву, на сей раз между небесным народом и людьми воды или же подземного мира. Будучи пассивным свидетелем этой схватки, человечество между тем оказывается в выигрыше. Или же люди, будучи противопоставленными небесному народу, получают от него гончарство на каких-то условиях и не без риска.

Идея, что горшечник или горшечница и изготовленные ими предметы играют роль медиатора между, с одной стороны, небесными силами и, с другой стороны, силами земли, акватическими или хтоническими, восходит к космогонии, которая присуща не только Америке. Ограничусь одним примером, взятым не без умысла из древней японской мифологии, ибо она покоится на том фонде верований и представлений, следы которого, возможно, существуют по обе стороны Тихого океана.

Читаем в "Нихонги"[4], что императору Химму Тенно, первому в той линии потомства, что имела божественное происхождение и при этом человеческую природу, который с Кюсю отправился покорить Ямато, привиделся сон. Небесное божество пообещало ему победу при том условии, что он изготовит из глины, взятой на вершине горы Кагу — на середине расстояния между верхним и нижним мирами, — сакральные сосуды, сорок восемь мисок и столько же кувшинов, для принесения жертвоприношения богам неба и земли. Однако (и это подтвердят

американские мифы) гончарная глина никогда не добывается без хлопот. Бандиты (подразумеваются вражеские народы) заградили горную тропу. Двое спутников императора переоделись в чету пожилых крестьян, и бандиты с пренебрежением пропустили их. Они принесли глину, и император собственноручно изготовил предписанное количество кувшинов и мисок. Он принес жертвоприношения богам неба и земли у истоков реки. Пробы дивинации подтвердили обещание неба. Эти пробы представляют для американиста дополнительный интерес, поскольку имеют любопытное сходство с рыбалкой, называемой "с ядом", или "с опьянением" *("à la nivrẽe")**, практикуемой и в Южной Америке, и Юго-Восточной Азии.

И все-таки у меня нет намерения приступить сейчас к сравнительному исследованию идеологии гончарства в мире. Данная книга, посвященная мифам обеих Америк, представляет попытку разрешить три проблемы, которые я перечислю не в том порядке, как они будут возникать, но в порядке возрастания их общности.

Первая проблема относится к этнографии: я попытаюсь высветить аналогии в структуре и содержании между мифами, происходящими из весьма далеко отстоящих регионов: Южная Калифорния и, в другом полушарии, предгорный ледник на востоке Анд — от хиваро на севере до племен чако на юге, проходя по территории, занимаемой кампа, мачигенга и такана; как если бы вдоль горных цепей, в обеих Америках, обнаружилась архаическая дорожка, которая бы засвидетельствовала повсюду пережитки одних и тех же верований и представлений. Другая проблема — ею открывается книга и в связи с нею читался курс в Коллеж де Франс в 1964—1965 гг., повлекший за собой исследование (см.: "Paroles donnẽes": 109—111), — касается логики мифов. Отправляясь от одного мифа, вполне локализованного, который, как сразу представляется, причудливо сближает термины, во всех отношениях разнородные, я проследую, шаг за шагом, по пути наблюдений, эмпирических выводов, аналитических и синтетических суждений, эксплицитных и имплицитных умозаключений, — учитывающих связь этих терминов. Третья проблема занимает последние главы. В них рассматривается мифологическое мышление вообще, показана дистанция, отделяющая по этому, а также и другим сюжетам структуральный анализ от психоанализа, и, наконец, ставится ученый вопрос: а что, если мифологическое мышление, вовсе не презентирующее собой какую-то отжившую форму интеллектуальной деятельности, по-прежнему всякий раз запускается, когда сознание вопрошает себя о том, что есть значение.

* Вот разъяснение, предоставленное Леви-Стросом в ответ на вопрос переводчика в мае 1999 г. при подготовке издания русского перевода: "nivrẽe" — это старое слово, игнорируемое словарями, производное, по-видимому, от глагола *"ẽnivrer"* ("опьянять". — *А. О.*), поскольку старинные путешественники опьяняли рыбу, подмешивая в воду определенные растения, по этой причине иногда называемые в старых текстах *"bois-ivrant"* — букв.: "пьянящая древесина". — *Примеч. пер.*

Глава I

Миф хиваро и его варианты. Теория неоформленного. Женщина и гончарство. Изложение первой из проблем, составляющих предмет книги.

Знаменитые уменьшители голов[5], индейцы хиваро уже не практикуют этого искусства; насчитывая несколько десятков тысяч, они по-прежнему обитают в приграничных областях Эквадора и Перу, у подножия и на восточных склонах Анд.

В одном из мифов хиваро рассказывается, что Солнце и Луна, бывшие тогда людьми, некогда проживали на земле; у них было общим и жилище, и даже жена. Ее звали Аохо, иначе говоря Козодой, и она любила, когда ее обнимало теплое солнце, но страшилась соприкосновения с луной, чье тело было слишком холодным. Солнце счел возможным пошутить по поводу такого различения. Луна обиделся и поднялся на небо, взобравшись по длинной лиане; и тут же он подул на Солнце, произвел затмение. Оба супруга Аохо исчезли, она почувствовала себя покинутой. Она попыталась последовать за Луной на небо, прихватив с собой корзину с глиной, которую женщины используют для гончарных поделок. Луна заметил ее и, чтобы совершенно отделаться от нее, разрезал лиану, соединявшую два мира. Женщина упала со своей корзиной, глина рассыпалась по земле, и теперь ее набирают в разных местах. Аохо превратилась в птицу соответственно своему имени. В каждое новолуние слышно, как она издает жалобный крик и взывает к покинувшему ее мужу.

Позднее Солнце также поднялся на небо, воспользовавшись другой лианой. Но и наверху Луна продолжал его избегать; они никогда не совершают путь вместе и не могут помириться. Поэтому мы видим солнце только днем, а луну — ночью.

"Если бы, — говорит миф, — солнце и луна поладили в том, как им владеть совместно женой, а не желали ее каждый только для себя, то и у хиваро мужчины могли бы сообща иметь одну общую жену. Но поскольку эти светила испытывали обоюдную ревность и ссорились из-за жены, то и хиваро не перестают ревновать и драться из-за женщин, которыми хотят обладать".

Что касается глины, служащей для изготовления ваз, предназначенных для праздников и церемоний, то она происходит от души Аохо, и женщины собирают глину там, где Аохо, затем превратившаяся в козодоя, рассыпала ее при падении.

Финский этнолог Карстен, записавший эту версию в начале XX в., опубликовал и другую, отличающуюся от первой тремя основными чертами: 1) там не фигурирует Солнце; 2) женщина Аохо, супруга только Луны, вызывает гнев и уход своего мужа тем, что приберегла для себя лучшие куски тыквы, которую он наказал приготовить; 3) когда Луна обрезал лиану, по которой его жена пыталась добраться к нему на небо, то тыквы (а не глина), находившиеся в ее корзине, рассыпавшись, стали источником пищевых растений, в настоящее время возделываемых этими индейцами.

Третья версия, которой мы обязаны тому же исследователю, принадлежит индейцам канело, по языку кечуа, — соседям хиваро, испытавшим их влияние. Некогда, говорится, козодой был женщиной, которую Луна — ей незнакомый — тайно посещал ночью. Чтобы узнать, кто же был этот таинственный любовник, она сделала отметину на его лице, использовав сок *genipa* (плодовое дерево, его сок чернеет на воздухе). Не в состоянии стереть пятно, стыдясь быть узнанным, Луна поднялся на небо, а женщина, превратившаяся в птицу козодой, стонет в каждое новолуние, упрекая своего любовника за то, что он ее оставил.

Ж.-М. Галларт, миссионер-иезуит, опубликовал одну довольно короткую версию, объединяющую в своем повествовании две первые версии Карстена, при этом видоизменяя протагонистов и их отношения. Здесь уже не двое мужчин, женатых на одной и той же женщине, а мужчина, Луна, женат на двух супругах. Одна из них ослушалась его. Как-то, когда он приказал отправиться на огород, чтобы собрать зрелые тыквы, она сварила из них суп, съела его, а своему мужу принесла лишь три зеленые тыквы. Разгневанный, он поднялся на небо по хлопковой веревке. Жена за ним последовала, но он оторвал веревку, и женщина упала, разбилась и была расплющена по земле в виде мягкой глины. Таково происхождение гончарной глины.

Та же интрига представлена в версии, принадлежащей шуар, племени хиваро, но обогащенная одной подробностью: женщина берет с собой на небо корзину, полную столовой посуды, которая, разбившись, стала глиной плохого качества, тогда как тело жертвы превратилось в хорошую глину.

Несколько лет назад Т. Дескола записал еще одну версию у ачуар (близкородственных хиваро, их соседей, не следует путать с шуар). Они рассказывают, что некогда все время был день, так как братья Солнце и Луна вместе жили на земле. Нельзя было ни спать, ни даже прекратить работать. Смена дня и ночи не началась до тех пор, пока Луна не поднялся на небо. Он был женат на Аую (*Nictibius grandis* — американский козодой), поедавшей все зрелые тыквы *yuwi* (у Карстена — *yui; Cucurbita maxima*) и оставлявшей ему зеленые. Луна застал врасплох обжору, но она зашила себе губы комочками пальмы *chonta*, сделав вид, что ей было бы не съесть все эти тыквы при таком ротике. Луна не поддался обману; он забрался на небо по лиане, соединявшей тогда два мира. Аую последовала за ним, и он обрезал лиану с помощью белки *wichink* (вид *Sciureus*): "От испуга [у женщины] началось беспорядочное калоизвержение, тут и там, и каждый из ее экскрементов превращался в залежи гончарной глины — *nuwe*. Аую превратилась в птицу, а Луна стал ночным светилом. Когда Аую издает лунными ночами характерные жалобные вздохи, она плачет по оставившему ее мужу. С тех пор небесный свод значительно поднялся, и, из-за отсутствия лианы, не отправиться на прогулку на небо".

Во время исследований, проводившихся у хиваро в 1930—1931 гг., М. Стирлинг обнаружил, что мифы, собранные и опубликованные другими авторами, являются на деле фрагментами некоего протяженного туземного Генезиса, на данный период почти полностью забытого. Стирлингу все же удалось добыть некоторые элементы от одного стар-

ца, представившего ему драматическое повествование, "сопровождавшееся целой пантомимой, жестикуляцией, голосовыми модуляциями и выражавшее самую живую эмоцию". Информатор признавал, что память часто подводила его; он сказал, что история была гораздо длиннее и ему удалось лишь пересказать ее в основных чертах. Позднее появились другие фрагменты — в работах Галларта и особенно в обширном корпусе традиций шуар, публикацию которого предприняли С. Пеллицаро и его сотрудники, миссионеры-салезианцы.

Мне предстоит обратиться вновь к этому основному мифу, а пока что я ограничусь изложением эпизода, соответствующего уже упоминавшимся версиям.

В начале времен жили только творец Кумпара и его жена Чингаса. У них был сын Этса, солнце. Однажды, пока он спал, отец взял в рот щепотку грязи и выдул ее на Этсу. Она стала женщиной Нанту — Луной, на которой Этса мог жениться, поскольку она не была ему сестрой по крови. Нет ни малейшего сомнения в том, что данное повествование, возможно, является библейской реминисценцией: первые контакты хиваро с испанцами восходят к XVI в., а начало деятельности у них миссионеров-иезуитов — к XVIII в. Продолжение мифа обращается к темам, изложенным выше.

Ауху, Козодой — здесь это мужчина с ночными повадками — влюбился в Луну и тщетно пытался ее соблазнить. Этса также обхаживал ее, но не с бóльшим успехом; устав от его ухаживаний, Луна улучила момент, когда он был занят окрашиванием лица в красный цвет, чтобы подняться на небо. И она продолжила свое продвижение, карабкаясь, подобно ягуару, по небесному своду.

Свидетель ее побега Ауху пожелал испробовать свой шанс. Он стал подтягиваться до неба с помощью висячей лианы. Но Луна срезала лиану, "которая упала и спутала все деревья леса, как это видим сегодня". На небе Нанту-луна вылепила себе из глины ребенка, которому посвятила всю свою заботу. Ревность у Козодоя от этого возросла: он разбил ребенка на куски, ставшие землей. Более удачливый, чем его соперник, Этса-солнце смог достичь неба, и он принудил Луну к браку. Далее рассказ идет о последовательности рождения у них детей и приключениях — их и их родителей. Позднее, при обстоятельствах, к которым я еще вернусь, Луна оказывается зарытой под землю, а Козодой освобождает ее и бросает на небо; он опять теряет ее, на этот раз окончательно. С тех пор в светлую лунную ночь безутешная птица взывает к своей возлюбленной.

* * *

Перед тем как приступить к рассмотрению этих мифов по существу, следует остановиться на различии между версиями: они стремятся объяснить происхождение гончарной глины, либо возделываемой тыквы, либо лесных лиан.

Тыквенные растения бывают ползучие или вьющиеся. В этом отношении они сходны с лианами. При том, что их выращивают на

огородах, они сохраняют родство с дикими видами. Впрочем, хиваро агуаруна говорят о диких тыквенных растениях *yuwish*, что производно от названия *yuwi*, данного ими культурным видам. Согласно мнению одного эксперта по американскому земледелию, "способ роста [культурного] растения подсказывает, что, возможно, оно спонтанно проникло на изначально окультуренные участки, сперва только допускаемое человеком, а затем уже по его воле отнесенное к основным культурам". С той оговоркой, что подтверждения пока что нет, все-таки можно трактовать возделываемые тыквы, остающиеся близкими диким видам и по образу продвижения сходные с лианами, в качестве комбинаторных вариантов таких диких растений, как лесные лианы.

Остается альтернативность лиан и гончарной глины. Мы располагаем, по меньшей мере, признаками того, что мышление хиваро придает им общую черту: они восходят к *неоформленному* — категории с негативной коннотацией, которая занимает существенное место в сознании индейцев*.

Без особых затруднений признаем и то, что гончарная глина сперва предстает в бесформенном состоянии, и то, что труд горшечника (горшечницы) как раз состоит в наложении формы на вещество, которой оно в начальный момент совершенно лишено. Свойство глины, ставящее ее в корреляцию и оппозицию с работой по металлу, определяется тем фактом, что, используя огонь, ремесленник преобразует мягкое в твердое, тогда как, тоже благодаря огню, другой ремесленник делает твердый металл податливым. Версия Галларта характеризует глину как мягкую. И лианы, беспорядочно перепутанные на деревьях в лесу, также представляют зрелище некой неорганизованной массы.

По большей части те растения, которые используют хиваро в так называемой рыбалке с ядом, — это лианы, а также дикий *varvasco*. Но, как отмечает Карстен, "у хиваро и канело, когда сажают *varvasco*, то воздерживаются затем от употребления в пищу кишок и крови дичи [...], как и таких органов, как легкие, сердце, печень. Их нельзя есть, так как в противном случае растение сгниет". То, что здесь речь идет об отвращении по отношению к крови и внутренним органам ввиду их вялой консистенции и бесформенного вида, подтверждается другими наблюдениями того же автора: "Если бы женщины ели кишки разных животных, то растения [выращиваемые ими на огородах] распались бы на мельчайшие кусочки, понапрасну утратились. Точно так же, если бы они вкушали такие вещи, которые текут, легко распространяются и рассеиваются, подобно крови, свиному салу и соку сахарного тростника; или же вещи, не обладающие плотностью, легко разлагающиеся, подобно головастикам, птичьим яйцам, плоти краба или улитки. Растения утратили бы свое вещество, растворились бы, сошли бы на нет. И по этой же причине женщинам следует воздерживаться от упот-

*Подготавливаясь к тому, что будет в продолжении, сопоставим с *moche* — уничижительным прилагательным (*moche* — безобразный, невзрачный, противный, ничтожный. — *Примеч. пер.*), вероятно, деривацией от франкского слова *mokka* ("бесформенная масса"), — выходя, через *moche*, к "пучку неокрашенных, еще не апретированных шелковых нитей" или "грозди червей, привязанных в качестве наживки на кончике удочки".

ребления в пищу сердцевины пальмового дерева, состоящей из редких, легко распадающихся волокон".

С учетом этого становится более понятным, что для ашуар (о них уже упоминалось) идея "отбросов", как отмечает Т. Дескола, "означает плотность подлеска [вторичное образование], представляющего запутанность и нагромождение лесной поросли, кустарника и древовидных папоротников. Мачигенга, обитающие тоже в предгорьях Анд, устанавливают еще более прямую связь между телесной и растительной бесформенностью: охотнику не следует съедать внутренности убитой им обезьяны, ибо "они превратятся в лианы, в которых охотник запутается". Согласно мачигенга, самая опасная болезнь — такая, от которой моментально сгнивают кишки. В доме умирающего его родственники не должны прясть. В противном случае нить невидимо превратится в кишки трупа, они выйдут наружу из его тела, привяжутся к находящимся там людям, и все умрут. Главный демон, которого боятся мачигенга, зовется Киентибакори: "У него груда кишок, подобных в целом головастикам *inkiro*". Этот термин, как мне сказала г-жа Ф.-М. Казевиц-Ренар, специалист по мачигенга, означает также студенистую массу, образованную еще не сложившимися головастиками, которую помещают в котелок, и она служит приправой к сладкой маниоке (а хиваро, как мы видели, более строги, запрещая женщинам есть головастиков).

Примечательно также, что в тех мифах, что мы далее встретим, проступает оппозиция между лианой или хлопковой веревкой, некогда соединительным звеном небесного и земного миров, и, с другой стороны, бамбуком, с помощью которого обнаруживается переход от земного к хтоническому миру. В этих мифах сообщается, как обезьяна-ленивец Уюш спустился под землю, используя внутреннюю часть бамбука, где он сделал узловатые бугорки, испражняясь через определенные промежутки. Мы видели, что для ашуар гончарная глина происходит от экскрементов женщины Козодой (что помещает экскременты на стороне неоформленного), и по мере чтения книги нам откроется, что мифы противопоставляют Ленивца Козодою. Эта оппозиция основывается главным образом на том способе, каким Ленивец облегчается в течение нескольких дней, разделенных промежутками; он, таким образом, отмечен печатью прерывистости.

Контраст между изогнутой лианой и бамбуком, у которого ствол прямой и полый, с перегородчатыми узлами, уже выказал, что оппозиция вполне оформленного и неоформленного соединяет с оппозицией прерывистого-непрерывного. Последней из них мною дана пространная трактовка в "Мифологиках", прежде всего в "Сыром и вареном" (Le Cru et le Cuit, p. 58—62 et passim). Из анализа явствовало, что не только в Америке, но и повсюду в мире переход от непрерывного к прерывистому есть результат вмешательства взыскательных божеств, ревнивых и злопамятных. Так появляется первый след, ведущий к пониманию места, отводимого ревности в мифах о происхождении гончарства. Имея дело с бесформенным веществом, гончар, благодаря своему искусству, подчиняет это вещество неким ограничителям[6]; он разделяет его на части и, задавая ограничения, формует.

Точности ради следует все же заметить, что мифы хиваро принимают во внимание и третье средство перехода между этажами мироздания. В них рассказывается, что какой-то людоед захотел убить Этсу, солнце, пригвоздив его к земле одним из столбов дома, который они сообща возводили. Эти столбы суть стволы дерева *paeni* (*Minquartia punctata*, из маслинных). Этса магически продолбил ствол, под которым был заточен, и, продвинувшись внутри него, поднялся на небо, где стал солнцем. Итак, имеется тройственная система, в которой лиана или гибкая веревка противопоставлена бамбуку и столбу, тот и другой жесткие, а бамбук и столб, как относительно узловатый либо гладкий, противопоставлены между собой.

Во всяком случае ясно, что даже в версиях "с тыквами" либо "с лианами" мифа о происхождении гончарства земля, глина присутствуют и что в совокупности версий они образуют один инвариант. Генезис, фрагменты которого собрал Стирлинг, называют на языке хиваро *Nuhino* — термин, переведенный им, следуя указаниям информатора, как *Earth Story**. В мифе о происхождении гончарства, собранном Карстеном, глина названа на хиваро словом *nui*. Генезис Стирлинга открывается рассказом о сотворении мира. Но хиваро представляют себе это сотворение — можно сказать, пожалуй, по-китайски — как деяние гончара: небесный свод — это огромная голубая керамическая чаша. Посредством грязи Творец образовал Нанту, луну, на которой женился Солнце; а лепя из глины, этот последний изготовил сына, почти сразу уничтоженного Козодоем. Этого сына звали Нухи (ср. *nui* — "глина"), а его труп стал землей, на которой мы живем.

В том же мифе говорится, что Солнце и Луна родили Ленивца, Дельфина, Пекари** и девочку — Маниоку. После чего их созидательные силы истощились; мать принесла еще два яйца. Одно было утрачено, а из другого вышла девочка Мика, позднее ставшая супругой своего брата Ленивца Уннупи. Мика — это ритуальное название больших ваз, куда кладут турецкий горох, употребляемый во время церемоний; Мика является также покровительницей гончарства. Карстен подчеркнул эту эквивалентность женщины и гончарства: "На долю женщины приходится изготовление и использование глиняных сосудов, ведь глина, из которой их делают, — это женское, как и земля; иначе говоря, глина — это женская душа". Тот же автор указывает на фонетическую близость слов *nui*, "глина", и *nua*, "женщина"; должно быть, индейские женщины это осознают. "Я уже отмечал, — пишет он в другом месте, — интересную связь между женщиной, имеющей гончарство в своем ведении, и используемыми ею землей, глиной. В мышлении индейцев глиняная ваза — это женщина".

Вот то, что как раз утверждается в наших мифах, когда они возводят происхождение гончарной глины к экскрементам, трупу или душе некой женщины, а еще к корзине, наполненной глиной, выскальзывающей у женщины из рук и падающей; или когда в мифах шуар говорится, что хозяйка гончарства формует из глины женские половые органы.

---

* Повествование о земле (История земли) *(англ.)*. — *Примеч. пер.*

** Американская дикая свинья. — *Примеч. пер.*

Тем не менее мифы хиваро составляют загадку. Они ставят в тесную связь искусство цивилизации, моральное чувство и птицу. Какое же может существовать соотношение между гончарством, супружеской ревностью и Козодоем?

Глава II

Гончарство, "ревнивое искусство". Его мифологическое происхождение. Хозяева, хозяйки глины в обеих Америках. Ревнивая горшечница у хидатса. Гончарство как ставка в космической битве.

Чтобы разрешить проблему, приступим к ней поэтапно. Сначала зададимся вопросом, существует ли связь между гончарством и ревностью (вопрос, на который уже удалось дать какой-то первый ответ). Затем спросим себя насчет связи между ревностью и Козодоем. Если в этих обоих случаях получаем положительный результат, то в продолжение — то, что я в свое время назвал "трансцендентальной дедукцией"[7], — рассмотрим, существует ли также звено связи между гончарством и Козодоем. Таким образом подтвердим (как вроде бы постулируют мифы), что эти три термина объединены транзитивным отношением.

Из всех сведений по искусству гончарства явствует, что оно составляет предмет заботы, множества предписаний и запретов. Хиваро — авторы тех мифов, что до настоящего момента рассматривались, использовали особую глину, которая встречается только в некоторых местах, на берегах водоемов. Как отмечает Карстен, с этим сырьем "ассоциированы магические и религиозные представления [...]. Целая первобытная "философия" служит опорой изготовлению этой важной посуды". У тех же индейцев Стирлинг отмечает "чрезвычайную заботу, с какой подходят к обнаружению залежей глины, используемой для изготовления горшков и кувшинов".

Юракаре, также обитавшие у подножия Анд, но гораздо южнее, обставляли гончарное искусство настоятельными мерами предосторожности. Женщины — только они им занимались — с большой торжественностью отправлялись на поиски глины в период года, не приходившийся на уборку урожая. Опасаясь грома и чтобы избежать посторонних взглядов, они скрывались в укромном месте, сооружали хижину и проводили обряды. Принимаясь за работу, они соблюдали полное молчание, между собой общались только знаками, убежденные в том, что, если произнесут лишь слово, их горшки при обжиге расколются. Они также держались в отдалении от своих мужей, считая, что в противном случае все больные умрут.

Из североамериканского материала, который мы рассмотрим позднее, становится понятной антипатия между громом и гончарным искусством. Что касается запрета на добывание глины в период уборки урожая, то его проясняют перуанские верования. В соответствии с ними земледельцы зон орошения оказываются противопоставленными людям, расселенным выше, которые, будучи лишены воды, не могут возделывать землю, но лишь формуют ее. Итак, в отношении воды гончар-

ство и земледелие как бы образуют антагонистические техники. Отсюда понятно, что юракаре вменяют им взаимную несовместимость.

Как пишет крупный специалист по гончарству Дж. М. Фостер, в Мексике до настоящего времени "повсюду, где занимаются гончарством, представляется так, что сами гончары себя недооценивают, а не-гончары относятся к ним с пренебрежением [...]. Все едины во взгляде, что земледелие и мелкая торговля занимают превосходящее положение относительно этого традиционного ремесла". В том же духе мачигенга противопоставляют землю "черную и хорошую", созданную добрым демиургом, земле "красной, из которой делают горшки, ничего не стоящей, не могущей произрастить хорошую маниоку" — делу рук злого демиурга.

Перуанский миф, которого я касался, повествует о злоключениях принцессы горшечников, неуступчивой в защите этого искусства. Один из ее соседей, принц земледельцев, добивался ее руки. Однажды он послал ей кувшин, совершенно скверный, но наполненный водой, от которой могли бы родиться источники, недостававвшие ее стране. Шокированная заурядным видом сосуда, она с презрением отбросила его, не побеспокоясь о драгоценном содержимом. И здесь также, следовательно, гончары предстают с узким сознанием, неспособные посмотреть за пределы своей профессии.

Индейцы леса занимаются гончарством, и у них нет недостачи в воде. Для них гончарство и земледелие совместимы. Глина, извлеченная по берегам рек, хороша для гончарных поделок, относится к влажному и противопоставляется земле твердой, иссохшей от термитников. Амазонские верования иллюстрируют эту связь между гончарством и водой. Тукуна Рио-Солимоне (название части Амазонки) различают два вида радуги: радугу востока и запада, — считая ту и другую водными демонами и хозяевами соответственно рыбы и гончарной глины. Находящимся недалеко от них ягуа также известны две радуги, большая и малая. Последняя достает земли и является "матерью глиняной посуды".

В одном весьма распространенном на Амазонии мифе рассказывается, что змея-женщина Боюсу, отождествляемая с радугой, однажды вышла из реки в облике старухи, чтобы дать наставления одной индейской женщине, плохой горшечнице. Она научила ее наносить белый ангоб и окрашивать сверху в желтый, коричневый и красный цвета. Некогда между змеями Боюсу и людьми царили двусмысленные отношения. Женщины выращивали змей-самцов в глиняных кувшинах, используя все более крупные по мере того, как змеи подрастали. Наконец выпускали их в озеро, а временами снова призывали их, когда хотели перенести на вазу очертания и цвета своих "сыновей". Женщины также брали их в любовники. Со своей стороны мужчины брали в хозяйки змей, "превращенных в женщин бесподобной красоты". Две детали сближают с мифами хиваро: красная охра, обнаруживаемая малыми компактными глыбками, называется "экскремент Боюсу"; и сказано, к сожалению без уточнения, что два Боюсу однажды сразились "из ревности".

Помимо того у хиваро есть и мифы, где фигурируют двое сирот или одна молодая женщина, презираемая своими родственниками, посколь-

ку не умела изготовлять глиняную посуду. Нункуй, покровительница огородничества и вообще женских занятий, обучила их. Те же мифы настойчиво проводят идею, можно сказать, этической ценности, признаваемой индейцами за гончарным искусством. Чтобы быть достойной мужа — хорошего охотника, женщина должна уметь сама изготовить качественную посуду, в которой она приготовит и подаст принесенную им дичь. Те женщины, что неспособны к гончарным поделкам, будут в буквальном смысле проклятыми созданиями.

Индейцы Гайаны окружают горшечное дело столь же строгими запретами, что и юракаре: "Они убеждены, что добывать глину можно только в первую ночь полнолуния [...]. В этот вечер происходят большие сборища. К рассвету индейцы добираются в свои деревни с огромными запасами глины. Они глубоко верят в то, что сосуды, сделанные из глины, добытой в какое-либо другое время, не только будут предрасположены к тому, чтобы растрескаться, но и вызовут различные болезни у тех, кто будет из них есть".

В одном мифе, недавно собранном у ваура, индейцев языковой семьи аравак, в регионе верхнего течения Шингу, происхождение гончарства возводится к странствованиям сверхъестественного змея, подателя различного типа сосудов, чье путешествие окончилось как раз в том месте, где находят много глины. Когда хотят достать там глины, надо соблюдать предосторожности. Следует добывать ее в полной тишине. Если раздастся шум, мгновенно появится змей и вас съест: "В этом месте не позволителен ни малейший шум. Это опасно, да, очень опасно. Уже долгое время ваура остерегаются добывать глину в этом месте".

Урубу — тупи Маранхано приписывают искусство гончарства мужчинам (случай редкий, но не уникальный в Южной Америке): "Когда мужчинам захотелось изготовить горшки, они удалились в лес, чтобы их не видели. Пока длилась работа, они воздерживались от еды, питья, мочеиспускания и каких-либо отношений с женщинами. Они сделали хорошие горшки, но при обжиге многие из них растрескались; с их точки зрения суть упущения скорее в духовном аспекте изготовления, а не в технических качествах и не в используемом сырье".

Предписания и запреты окружают искусство гончарства повсюду в мире. Брифолт наскоро составил их инвентарь, чтобы показать, что это искусство — не столь простое, как, может быть, воображают, в том, что касается и свойств той или иной, разного качества, глины, и выбора обезжиривателя, топлива, температуры и способа обжига — является изобретением женщин. Пример урубу обнаруживает, впрочем, что в этом отношении мужчины могут занимать точно такое же положение, как женщины в Гайане у юракаре.

Фактически без претензий, что так происходит изначально, в Америке гончарство чаще всего возлагается на женщин. И возможно, в большей степени, чем где-либо, мифы изобилуют рассмотрением каких-то особенных хлопот, связанных с изготовлением горшков, и тем, чтобы нарядить целой системой мистических представлений условия, при которых разворачивается такое производство.

Вышеупомянутые мифы служат тому примерами. Их дополняют другие мифы. Как и хиваро, но южнее, на боливийской территории,

— такана проживали у подножия Анд. Рассказывают, что бабушка глины научила женщин формовать из земли вазы, обжигать их и делать прочными. Но это было также взыскующее божество. Она требовала, чтобы женщины составили ей компанию, приглашала их к себе; и чтобы их удержать, не колеблясь погребала их под осыпью земли, сдвинутой по-над залежами глины. Одна женщина, отправившаяся ночью на берег реки за глиной, была со своим ребенком засыпана по другой причине: хозяйка глины не выносила, когда тревожили ее сон. С тех пор колдун-целитель всегда сопровождал людей, отправлявшихся достать глину, и, чтобы успокоить хозяйку гончарной глины, в рытвину бросали листья коки. Хозяйка глины надзирает и за пределами своего владения: рассказывали об одной женщине, ушедшей из дома, забыв наполнить горшки водой, — хозяйка глины и глиняных горшков наказала провинившуюся, отобрав у нее посуду.

Поднимаясь с юга на север, отметим, что в стране хиваро женщинам-шуар приходится усердно льстить хозяйке гончарства, с тем чтобы она уступила им глину хорошего качества, которую ей нравится прятать поглубже, обманывая их и выставляя на поверхности только дурного качества глину. Еще далее на север, на юго-востоке Колумбии, танимука, или офайна считают, что Земля — Намату, изначально женское существо, учредила искусство гончарства. Она — хозяйка гончарных изделий, невозможно изготовить их без ее разрешения. Женщины, которые впервые отправляются за глиной, оставляют там небольшую вазу и листья коки — в качестве жертвоприношения Намату, чтобы снискать ее благоволение и умиротворить ее.

Изготовление больших глиняных тазов для варки маниоки подвержено множеству предосторожностей. Работа проходит в предписанном для этого месте в деревне; беременные женщины и испытывающие недомогание — "слишком горячие", должны держаться в отдалении. Если обжиг тазов происходит днем, детей выгоняют, предписывается молчание. Горшечница не ест, не пьет, не купается, соблюдает сексуальное воздержание, поправляет прическу, чтобы ни единый волос не упал на ее изделие. Никакая сырость не должна проникнуть на территорию деревни, ведь она опасна для таза. Для проведения обжига таз помещают в середине коллективного дома на три глиняные подпоры, символизирующие космические столбы (сотрясаемые сжимающим их змеем и поэтому ставящие под угрозу стабильность мира людей и других миров). Центр жилища является, по сути, центром мира — сакральным пространством, где днем не ходят и не работают, а когда опускается ночь, мужчины там собираются, чтобы жевать листья коки и рассказывать мифы.

Согласно с тем, как ее называют: Мать-Земля, Бабушка глины, хозяйка глины и глиняных горшков и т. д. — покровительница гончарства является подательницей благ, ведь люди обязаны ей, как это представлено в разных версиях, ценным сырьем, и техниками керамики, и искусством декорировать изделия. Но, как видно из тех мифов, что мы уже обозрели, она также выказывает ревнивый и вздорный характер. То, как в мифе хиваро, она оказывается причиной ревности, возникшей по случаю ее поведения в семье; то, у хиваро и других народов, она черство

скупа на предоставление помощи. То она сама проявляет ревнивую нежность по отношению к своим ученикам: заточая их под осыпью, чтобы удержать вблизи себя, или накладывая на них множество регулятивов касательно времени — в пределах года, месяца и дня, когда позволительно добывать глину; или же оговаривая меры предосторожности и почитаемые запреты — так, обязательное целомудрие горшечниц в Гайане и Колумбии и горшечников среди урубу ввиду угрозы кар, начиная с того, что при обжиге треснут горшки и вплоть до смерти от болезней и эпидемий.

* * *

Связь между гончарством и ревностью еще более заметна в Северной Америке, где мифы расширяют этот мотив, придают ему космическое измерение.

В первой части "Происхождения застольных манер" ("L'origine des manières de table") я показал, что южноамериканский миф индейцев тукуна находится в тесном соответствии, по своей форме и содержанию, с мифами Северной Америки о женщине, которая прицепилась к спине мужчины и отказывается освободить его. Эта женщина, говорится в мифах, подобна крючкам, имеющимся на обертках соцветий у кое-каких растений. По некоторым мифам, она даже происходит от них. Оглала-дакота видят в крючковатых обертках соцветий символ, чуть ли даже не магическую причину ревности и зависти.

Этот миф существует и в инвертированной форме — также в Северной Америке, у индейцев пенобскот. Героиня его — сверхъестественное существо, хорошо известное и у других восточных алгонкинов. В противоположность своей предшественнице, ей не удается освободиться от палки, которую она неблагоразумно подвязала к талии, чтобы та послужила ей мужем. Таким образом, мужчина, представленный здесь палкой, цепляется за нее вместо того, чтобы она прицеплялась к нему. Мужского партнера — скованного бездействием мужчину или палку — в обоих случаях мифы редуцируют к вещи. Что касается женщины, она выступает то агентом, то жертвой ревности. При этом мифы алгонкинов именуют это сверхъестественное существо Женщина-Кувшин или Женщина-Горшок. Ее имя передают также как Женщина-Корка, но, возможно, стоит привлечь в поддержку и другие примеры, когда понка приписывают женщине-цепляле ремесло горшечницы.

У хидатса та система верований, которую я здесь пытаюсь выделить, разворачивается во всю ширь. Для этих индейцев, принадлежащих по языку к сиуан верхнего Миссури, гончарное искусство представало таинственным и сакральным занятием. Ему могла предаваться только та женщина, что получила право на него от другой женщины, чаще всего от матери или сестры отца, получившей его ранее от некой третьей, и так далее, восходя к отдаленному женскому предку, получившему, как считалось, это право от Змей. Итак, некогда только Змеи были гончарами. Южная Америка уже познакомила нас с этой теорией, иллюстрируемой, у тукуна и ягуа, мотивом радуги (небесный дубликат хтонического змея,

зачинателя гончарства, согласно другим амазонским племенам), мыслимой в качестве водного демона, хозяина глины и глиняных изделий.

Хидатса рассказывают, что когда-то Змеи препроводили пожилую чету к месторождению глины, научили, как смешивать глину с песком или камнями, взятыми от очага и предварительно раздробленными. Изготовление гончарных изделий было столь сакральным, что нельзя было подходить к горшечнице, когда время близилось к празднествам в честь Змей, пению религиозных гимнов. Она запрещала входить к себе в хижину. Перед тем как приняться за работу, она об этом публично заявляла, с тем чтобы никто не подвергся опасности, нарушая тайну.

Устроившись в полумраке, при закрытых дверях и частично закупоренном отверстии дымовой трубы, горшечница персонифицировала Змей, которые, считалось, живут в темных местах, вдали от Великих Птиц, преследовавших Змей, для того чтобы сожрать их. После придания формы горшкам, перед обжигом, их накрывали мокрыми кожами, пока не затвердеет глина. Если кто-нибудь внезапно входил в хижину или же кто-нибудь из посторонних, чье присутствие осталось неизвестным, открывал горшки, то можно было не сомневаться, что Великие Птицы, беспрерывно летавшие в поисках Змей, расколют зигзагом, наподобие молнии, горшки — перед или во время обжига. Или же горшки окажутся хрупкими и разобьются в употреблении. Труд горшечницы, таким образом, представал поводом к сражению между Великими Птицами и Змеями.

В деревне авашави проводилась летняя церемония, называемая "вязка горшков". Ритуально подготовляли два декорированных сосуда, из которых один считался мужчиной, а другой женщиной. Верование состоит в сближении подразумеваемых практик, ассоциированных в Амазонии с мифом о Змее Боюсу: "Кувшины, где выращивали змей, обладали полом [...] В мужском сосуде выращивали змей, превращавшихся в мужчин для женщин", — имеется в виду, чтобы послужить им любовниками, — и наоборот, в женском сосуде. У хидатса мужчины привязывали кожу, натянув ее на отверстия своих сакральных ваз, которые использовались в качестве бубнов; отсюда и название, данное церемонии. Остальную часть года эти сосуды хранились в узкой яме, и следовало оберегать их от солнца, когда их извлекали, чтобы перевезти в хижину, покрытую землей. Церемония служила вызыванию дождя. Каким-то вибрирующим инструментом водили вдоль резного ствола, изображавшего змея, на спине которого были выемки. От этого возникал шум — подобный тому, что издают Змеи, принося дождь. Били также в бубны, устроенные из этих двух ваз. Инициаторы церемонии, говорят, получали право изобразить на декорированных сосудах определенные мотивы.

В одном мифе намечено происхождение этих обрядов. Жил когда-то красивый юноша, пренебрегавший женщинами. Однажды при пробуждении он застиг одну женщину, покидавшую его ложе. Она приходила четыре раза, и герой решил последовать за ней. Она направилась на север. Опустилась ночь, и какая-то птица-зуек пролетела около нее. Женщина признала в ней разведчика Великих Птиц и попросила своего спутника вырезать ветку дикой вишни *(prunus virginiana)*, в форме змея, которую они поместили у входа в пещеру, где, как можно предположить,

они укрылись. Ночью раздался гром. Они поняли, что Великие Птицы атаковали эту ветку.

После бури они продолжили свое движение на северо-восток и добрались до озера. Герой последовал за женщиной под воду. Перед ним предстала страна, населенная Змеями, ибо женщина была дочерью вождя Змей. Иногда в этом подводном мире слышался гром и были видны молнии. Обитатели говорили, что это Птицы-Громовники, желавшие их убить; но молнии не могли пройти сквозь воду.

Прошло время, и герой, ныне женатый на своей спутнице, захотел вернуться к сородичам. Его жена согласилась отправиться с ним. В деревне индейцев она совершенно не оставляла хижины: никакая вода не защищала ее, как в ее родном озере, и она боялась грома. Она проводила время за вышивкой иглами дикобраза и никогда не выходила собрать хвороста, за водой или для работы на огородах.

Она запрещала всем женщинам, будь то невзначай, прикасаться к ее мужу. И все-таки однажды невестка героя шутя дотронулась до полы его туники. Хотя он позаботился о том, чтобы отрезать кусок полы, жена узнала о происшедшем. Вскоре она исчезла.

Герой вернулся на озеро и попытался проникнуть в подводную страну, но всякий раз, как он нырял, его выталкивало на поверхность. Он стонал и плакал так долго, что однажды вынырнула его жена с двумя глиняными сосудами. Она посвятила мужа в детали проведения церемонии, включая песни. Она ему также сказала, что эти горшки нельзя понапрасну выставлять; когда их не используют, их следует хранить от грома в глубокой, хорошо прикрытой яме.

* * *

Центрированные вокруг персонажа ревнивой богини, более прочно сложенные, насыщеннее, чем у кого-либо, эти верования хидатса, относящиеся к гончарству, все же существовали и у других американских индейцев. Пуэбло верят, что у всех керамических изделий есть душа, видят в них персонализированных существ. Такая духовная сущность присуща горшкам, как только они моделированы, до обжига. Пуэбло кладут жертвоприношения в печь около горшка, помещенного туда для обжига. Когда какой-то горшок растрескивается на огне, то раздается шум, производимый убегающим живым существом.

Подобно хидатса, хикаке Гондураса ассоциируют гончарство с некой формой ревности: "Земля не любит, когда ее используют для изготовления глиняных обожженных горшков [...] Она мстит: когда кто-либо работает над изготовлением горшков, холод заходит в его тело".

Что касается понятия космической битвы между Птицами-Громовниками и хтоническими Змеями, ставкой (или одной из ставок) в которой выступает гончарное искусство, то известно место, занимаемое ею в верованиях и мифах народов, принадлежащих языковой семье алгонкинов: так, меномини, проживающие между озерами Мичиган и Верхнее, говорят, что глиняные котелки "принадлежат силам низа". Мы только что видели, что подобные верования простираются как раз в другую

сторону. Возможно, они проясняют запреты, затрагивающие кулинарные практики. Мандан, принадлежащие языковой семье сиуан, как и их соседи хидатса, коптили мясо, подвесив его на кончике веревки. В котелок они клали только растительные продукты. Глиняный сосуд не должен содержать нисколько жира, при варке в нем мяса он неминуемо расколется.

Из всего предыдущего следует, что мифы и верования прокладывают связь между гончарством и ревностью. Посредством мифа о происхождении гончарной глины хиваро объясняют и происхождение супружеской ревности: глина происходит от женщины, исключительное обладание которой желали бы обеспечить себе каждый из ее двух мужей или, с одной стороны, муж и, с другой, воздыхатель. В иных случаях это сама женщина — как Дама-Земля, как учредительница гончарного искусства или же как подательница сакральных глиняных сосудов, выказывающая по отношению к своему протеже, одному или нескольким, ревность любовного характера или собственника (в этом сходство с другими подательницами благ, приходящими издалека); либо вдобавок она оказывается взыскующей, скаредной и мелочно-придирчивой. Эта связь между гончарством и ревностью — впрямую или опосредованно привязанная мифами к космической борьбе между Великими Птицами, силами верха и Змеями, силами низа — является данностью американской мысли. Приняв это к сведению, перейдем ко второй связи, намеченной в нашей программе, — между ревностью и Козодоем.

Глава III

Мифы с Козодоем, птицей смерти, в Южной Америке. Их связь с циклом о ссоре между светилами. Три главные темы в них: алчность, ревность или супружеская размолвка, взрыв.

Подпорядок козодоя — порядок козодоеподобных — охватывает четыре семейства и одно подсемейство. В Новом Свете семейства южноамериканского козодоя и козодоя обыкновенного, подсемейство североамериканского козодоя охватывают несколько родов и около шестидесяти видов, сосредоточенных, в своем большинстве, в Южном полушарии. Следуя обыкновению натуралистов, я буду свободно употреблять термин "козодой" для обозначения всей этой совокупности. При этом подразумевается, что в данной книге это слово коннотирует некую категорию, присущую мифологическому мышлению американских индейцев, которой оно объединяет разнообразные роды и виды и приписывает им сходную или весьма близкую семантическую значимость.

Даже в Европе, где семейство козодоев представлено только одним видом *Caprimulqus europaeus*, а прочие семейства отсутствуют, козодой составляет предмет многочисленных народных верований, о чем свидетельствуют обозначающие его имена и те значения, что они отражают. Во французском языке: *Tète-Chèvre* (перевод с латыни, давший птице научное наименование), *Coche-Branche* (поскольку днем спит, лежа по длине ветки — в позиции, напоминающей петуха, покрывающего кури-

цу), *Crapaud-Volant* (ввиду большого рта), *Hirondelle de la nuit** и т. д. В итальянском — *Succiacabre*, в испанском — *Chotacabras*, в португальском — *Engolevento, Mãe-de-lua*** и т. д.

В английском языке козодой назван *Goatsucker, Bullbat, Nihthawk, Nightjar, Poor-Will* или *Whippoorwill**** (звукоподражательное слово, напоминающее его жалобный крик, состоящий из пяти тонов, из которых мы воспринимаем только три). В немецком его зовут *Ziegenmelker, Kuhsauger, Kindermelker* — "доильщик", или "сосущий губы, корову, детей"; *Nachtkröte* — "ночная жаба"; *Totenvogel* — "птица смерти"; *Hexe, Hexenführer* — "колдунья" или "вождь колдуний"; *Tagschläfer* — "спящий днем"; *Wehklage* — "жалобный крик"...

В связи с козодоем существует, по-видимому, семантическая граница между романскими и германскими языками и, с другой стороны, славянскими. В последних названия — соответствующие латинскому *Caprimulgus* — имеют замысловатое словообразование. В русском, польском, чешском, словацком, сербо-хорватском, болгарском и других в народных говорах используются родственные между собой термины, производные от старославянского *leleti, lelejati*, что буквально значит "спотыкаться", "раскачиваться", а в переносном смысле — в субстантивах *leletik, lelejek, lelek* означает: "несмышленыш", "ни-к-чему-непригодный", "глуповатый"****.

Названия типа *Engoulevent****** происходит от огромного рта птицы, идущего за глаза, — "до ушей". Такой рот позволяет птице заглатывать довольно крупных насекомых, таких, как ночная бабочка, в свой клюв, по краям которого как бы натыканы колючие волоски, образующие частокол, а его внутренние стенки покрыты чем-то вроде смолы. Названия типа *Tète-Chèvre* увековечивают верование, распространенное в Европе со времен античности, что козодой порхает над стадами коз, чтобы высосать из них молоко, осушить их (в действительности же птица изыскивает насекомых). Целая мифология проступает из этих и других названий: Птица смерти, Заправитель колдуний — в немецком или в славянских языках — Неловкий, Ни-к-чему-непригодный; мы найдем для них эквиваленты в Америке. Эта мифология затрагивает ночные повадки птицы, ее унылый и таинственный характер, тот факт, что она не строит гнезд, присущий ей прожорливый нрав, объединяющий три вида желаний, или чувствований: скупость, ревность, зависть — чему языки так называемых первобытных народов часто отводят только одно слово.

---

* Букв. значения, соответственно: "Сосущий козу"; "Покрывающий ветку" (cocher — "покрывать", имеется в виду самец птицы), "Летучая жаба"; "Ночная ласточка". — *Примеч. пер.*

** Букв. значения, соответственно: "Сосущий козу", "Козленок", "Лунная мать". — *Примеч. пер.*

*** Букв. значения, соответственно:"Козленок-сосунок", "Бычачья летучая мышь", "Ночной ястреб", "Ночной кувшин", "Несчастное желание". —*Примеч. пер.*

**** Я горячо благодарен г-же Аните Альбус и г-ну Дитриху Лебе, давших мне справку в немецком, и г-ну Людвику Стомму — в славянских языках.

***** Термин современного французского языка для обозначения птицы-козодоя; в составе слова присутствует основа *goulu* ("прожорливый", "обжора"). — *Примеч. пер.*

Возможно, ввиду того что козодои особенно хорошо представлены в Новом свете, туземные верования останавливают на них свой выбор. Леману-Ницше принадлежит заслуга составления первого инвентаря, при этом без какой-либо интерпретации. Называемые по-бразильски *Mãe-de-Lua, Manda-Lua* или *Chora-Lua* — "лунная мать", "ищущая..." или "плачущая луна" (считается, что козодои особенно поют в лунную пору) — эти птицы в тропиках и субтропиках Америки получают туземные имена, чаще всего происходящие из языков тупи или гуарани. Варьирование названий зависит от региона, рода или вида: *urutau,* или *jurutau* — переводится то как "птица-фантом", то как "огромный рот"; *ibijau* — "поедающая землю", *bacurau, curiango* и т. д. Уже в XVI в. Жан де Лери отметил, что птица "размером не больше голубя, с пепельно-серым оперением [...], пронизывающим голосом, более жалобным, чем у неясыти", слышимая чаще ночью, чем днем, составляет объект особого внимания индейцев тупи, проживающих на побережье. Они верили, что эта птица приносит им добрые вести, поддержку от умерших родственников и друзей.

Тукуна, менее оптимистичные, полагают, что души умерших возвращаются, приняв облик козодоев, чтобы высасывать кровь, плоть, кости живых, оставляя одну лишь кожу. Согласно калина Гайаны, верящим во множественность душ, та из них, что остается связанной с землей, иногда предстает в облике козодоя. Для таулипанг козодой — это слуга или дух, близкий гению вод. Индейцы аравак, тоже на территории Гайаны, верят, что козодои суть птицы, близкие духам умерших. Их часто видят рядом с могилами и никогда по ним не стреляют. Если какой-либо козодой присядет на ветку недалеко от вас, это знак, что кто-то вскоре умрет. Козодой — это также зловредный дух, возвещающий вам, что позднее он вас укусит и убьет. Согласно десана Ваупеса, птица *tu'io,* из семейства козодоев, предсказывает смерть. Аналогичные верования, сопровождаемые такими же запретами, обнаруживаются вплоть до Аргентины, у техуэльче.

В начале XIX века Гумбольдт и Бонпланд писали о пещере Карипе, Куэва-дель-Гуачаро (Венесуэла), где жило много этих птиц: "Туземцы связывают мистические идеи с этим логовищем, населенным ночными птицами. Они полагают, что в глубине этой пещеры пребывают души их предков". Здесь речь идет об одном аберрантном виде козодоев — *Steatornis*. На этих плотоядных птиц, живущих стаями, охотятся ввиду их весьма избыточного жира, но, как пишет Т. Дескола в связи с хиваро, индейцы страшатся этой охоты, разворачивающейся в бездне, заселенной тысячами птиц, иначе говоря, в хтоническом универсуме.

Это издавна засвидетельствованное сопричастие козодоя смерти и подземному миру не мешает тому, что, начиная с XVIII в., наблюдатели признали за ним и другие функции. На Амазонии перо козодоя использовалось как талисман, обеспечивающий успех в любви. Это верование следует соотнести с верованием карибов Гайаны, для которых козодой, летающий только по ночам, символизирует уединенное место и распутство (хотя попутно, но возникает сопоставление с японским, где

слово *yotaka*, "ночной сокол", обозначает одновременно и козодоя, и проститутку низкого класса*). Также в Амазонии, чтобы охранить целомудрие девушек, достигших половой зрелости, землю под их гамаком подметали перьями козодоя; снизу гамак подшивали кожей этой птицы, а еще заставляли девушку сидеть три часа подряд на шкурке с перьями. Следует ли усматривать в этих практиках гомеопатическую интерпретацию, подразумевающую, по своему смыслу, воздействие подобным на подобное? Такое, вероятно, вполне допустимо, ведь индейцы Бразилии часто сравнивают огромный рот козодоя с вульвой. Некоторые рассказывают, что на голову козодоя были надеты женские набедренные повязки; исследователи, собравшие миф, где об этом говорится, сами подчеркивают, что он темен (но ср. ниже: с. 188—189, 198).

Козодой притягивает внимание индейцев и другими чертами. В Гайане ему приписывают четыре глаза, несомненно, ввиду глазчатого мотива в раскраске крыльев. В том же регионе запрещено брать себе яйца козодоя, откладываемые этой птицей в количестве двух на голой земле или на камне.

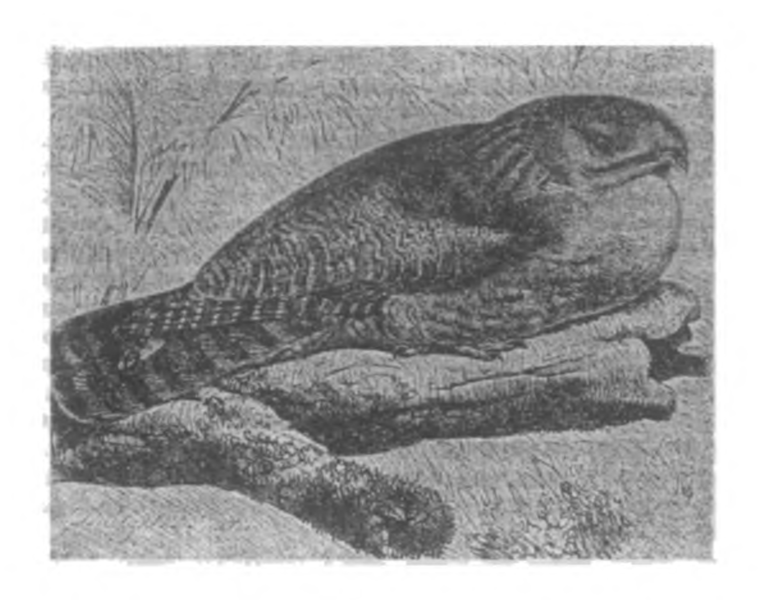
* * *

Американские мифы задействуют столь различающихся козодоев, что мы едва ли в состоянии классифицировать их. Все же я попытаюсь выделить несколько больших тем.

В "Пополь Вух", священной книге майа-киче Гватемалы, ночные птицы, которым правители инфернального царства Шибальба доверяют охрану своих огородов, — это, вероятно, козодои. Им действительно рассекли рот, чтобы покарать за то, что они позволили божественным близнецам собирать цветы; таково происхождение их нынешней физиономии. У амазонских тупи козодои — слуги богов, они переходят в более высокий ранг: Луна, богиня произрастания, окружена четырьмя божествами, в число их входит козодой *urutau*. Согласно макиритаре, козодой *Nictibius grandis*, осмеиваемый за свою некрасивую внешность, является, однако, одной из трех сверхъестественных птиц, живущих на шестом небе. Его брат, культурный герой, со своим другом размещаются у маленькой обезьяны-ленивца (ленивец вскоре обретет свое место в нашем бестиарии). Катйо, в Колумбии, также верят в трех священных животных: какую-то хищную птицу вроде орла, богомола и "сову" (по-испански *lechuza*), которая, возможно, есть козодой. В поддержку этого предположения будет то, что у кампа одной из священных птиц, перья которых используются в мужских головных уборах, выступает козодой (вид Steatornis); то, что "сакральной птицей", чьи перья украшали у инков царский венец, был, по-видимому, козодой; и то, что, согласно самим катйо, эта "сова" сначала была женой бога, покрытого

---

*Профессор Мориаки Ватанабе охотно уточнил для меня, что эти проститутки работали прямо на земле и что в старинной популярной литературе сказано об их склонности прикарманивать деньги своих клиентов.



Южноамериканский козодой Nyctibius grandis (Brehm, 1891. Vol. 2. P. 230)

язвами, или же он предстал в облике прокаженного, чтобы тем лучше застать ее врасплох; убедившись в ее неверности, он превратил ее в птицу. А миф калина Гайаны приписывает козодою способность исцелять язвы.

Не помещая определенно козодоя в какой-либо пантеон, другие мифы стремятся воссоздать его происхождение. Из одного из таких мифов, сложного и темного, без точной привязки, но из Амазонии, собранного там Аморимом на *lingua general**, приведем только следующее. Некогда две сверхъестественные девушки спустились с неба; великий вождь и его сын оспаривали их друг у друга. Хотя у этих девиц — они были еще и белыми цаплями — не имелось вагины, они забеременели: одна от сына вождя, ставшего ее любовником, а другая оттого, что заснула под деревом, в которое превратился сам отец. Эта женщина разорвалась и родила рыб; а другая превратилась в цикад, стрекоз, бабочек — насекомых, возвещающих лето. Затем обе женщины превратились в скалы, обращенные одна к солнцу, а другая к реке. Сын вождя, безутешный, собрал белые перья, которые вырвала у себя его возлюбленная, зачернил их землей, облекся в них и исчез. Говорят, что он превратился в *urutauhi* — маленькую птицу, вид козодоя.

В статье, посвященной козодою *(urutau)*, Тешауэр приводит миф гуарани из пограничья Уругвая, который, похоже, инвертирует предыдущий. Дочь вождя и индеец полюбили друг друга, но родители девицы воспротивились этому неравному браку. Однажды девушка исчезла.

* Общий (здесь — общеупотребительный) язык *(лат.)*. — *Примеч. пер.*

Обнаружили, что она удалилась на холмы и пребывает среди четвероногих и птиц. К ней направляли посыльных, одного за другим, чтобы убедить ее вернуться, но тщетно: печаль сделала ее глухой, бесчувственной. Колдун заявил, что только моральная встряска может вывести ее из этого состояния. Героине принесли ложное известие о смерти ее возлюбленного. Вздрогнув, она вскочила и исчезла, превратившись в козодоя.

Оба мифа имеют дело с браком, которому помешали: в первом из них — между сыном вождя и сверхъестественным существом, во втором — между дочерью вождя и обычным мужчиной, иногда даже описываемым в мифе как пленник или чужак. В одном случае героиня, а в другом герой превращается в козодоя, когда узнает о смерти, констатирует исчезновение объекта своих желаний.

Леман-Нище приводит тексты (или излагает их) нескольких вариантов второго мифа, где героиня, превратившись в птицу, ассоциируется с луной, а ее возлюбленный — с солнцем. Эта двоякая ассоциация, похоже, соотносится с верованием, засвидетельствованным на юге Бразилии, в Парагвае и на северо-западе Аргентины, что козодой во время сна держит глаза открытыми, чтобы наблюдать за движением солнца. Хотя у этого верования нет основания, оно представляет двоякий интерес. Оно подкрепляет гипотезу, что два мифа суть взаимно инвертированные варианты, поскольку в первом из этих мифов одна из сверхъестественных женщин названа "Матерью солнца" (и, иначе, "Матерью рыб"), тогда как во втором уподоблен солнцу мужской партнер. Кроме того, связь протагонистов с двумя великими звездами опять приближает к мифам хиваро (с них мы начали движение), где представлен конфликт не с третьими лицами, а между Солнцем и Луной из-за женщины-козодоя, отчего происходит разделение солнечного и лунного персонажей, последний становится козодоем.

Я бы слишком далеко отошел от предмета, принявшись показывать, каким образом мифы хиваро, по данной оси, восходят к североамериканскому циклу о ссоре между звездами (чему посвящены четвертая и пятая части "Происхождения застольных манер"). Чтобы наметить некоторые ориентиры, я лишь напомню, что отправным пунктом в самой важной версии мифа хиваро выступает ссора двух мужей, соответственно Солнца и Луны, по поводу одной и той же женщины. В свою очередь, наиболее типичные версии североамериканского цикла вращаются вокруг разногласия между двумя мужскими божествами, также Солнцем и Луной, в оценке относительных достоинств двух видов женщин: из числа людей и лягушачьих. В обоих случаях этот спор относится к происхождению лунных пятен.

В одной версии мифа хиваро, делающего Луну сестрой Солнца, она красит себе лицо в черный цвет, отчего и происходят пятна. Что касается североамериканских мифов о споре светил, как рассказывается, для того чтобы отомстить Луне за насмешки, лягушка — супруга Солнца, оказавшаяся неумелой, поселилась на груди своего деверя. Мы воспринимаем ее обычно в виде темных пятен на ночной звезде.

В Южной Америке, и у тех же хиваро, обнаруживаем промежуточные состояния, делающие сближение еще более правдоподобным. Один из мифов кавина Боливии, проживающих, как и хиваро, в предгорьях

Анд, наделяет мужчину супругой Боа, красавицей и путешественницей. Но жена Жаба также любила Индейца; испытывая ревность друг к другу, женщины вступили в сражение. Боа была побеждена, она вернулась в озеро, откуда пришла. Жаба приняла ее облик и выдала себя за нее. Тем не менее она проявила себя настолько ленивой и взбалмошной, что мужчина не был одурачен: он убил ее и отправился на поиски своей первой супруги. В том же духе, вариант мифа хиваро, собранный Вавреном, придает Солнцу несколько супруг из расы лягушек. Одна из них оказалась столь скверной стряпухой, что Солнце, чтобы избавиться от нее, поднялся на небо. Итак, не только в европейских языках — "Crapaud-volant", "Frog-mouth", "Nachtkröte"* — земноводное может служить комбинаторным вариантом козодоя.

Отсюда также видно — и "Мифологики" уже стремились это показать[8], что североамериканские крупные космологические темы возникают иногда в Южной Америке в виде домашней ссоры. Таковая являет собой, можно сказать, в миниатюре образ тех общих столкновений, которые предшествовали упорядочиванию мироздания.

* * *

Вторая группа мифов, не столь откровенно этиологичная, как версия Аморима и Тешауэра, изложенная выше, акцентирует ревность и размолвку супругов. Этот аспект, присутствующий в тех мифах, которые только что рассмотрены, с самого начала привлекал к себе наше внимание.

Сначала ревность в мифе каража, рассмотренном в "Сыром и вареном" — "Le Cru et le Cuit" (M_{110}, p. 190), — рассказывается, что однажды ночью старшая из двух сестер залюбовалась вечерней звездой и испытала к ней страсть. На следующее утро звезда проникла в ее хижину в облике сгорбленного старца, морщинистого и седого, заявившего, что готов на ней жениться. С ужасом она отвергла его. Проникнувшись жалостью, младшая сестра согласилась стать женой старца. На следующий день открылось, что тело этого старца — не что иное, как оболочка, маскирующая молодого красивого мужчину, роскошно одетого, и он умел выращивать пищевые растения, ранее не известные индейцам. Ревнуя к удаче своей младшей сестры и стыдясь собственной глупости, старшая сестра превратилась в жалобно кричащего козодоя.

Разлад среди супругов составляет предмет других мифов. Для араваков Гайаны козодой — это аватара женщины, допустившей супружескую измену, ребенок которой умер, пока она бегала от мужа. Мундуруку, говорящие на языке тупи и проживающие в нижнем течении Тапажос, рассказывают историю о мужчине, который настаивал, чтобы мать кормила его изо рта, как птица птенца — из клюва. Он был женат, но упорно отказывался от стряпни своей жены. Заинтригованная, та стала шпионить за ним. Увиденное зрелище возмутило ее, она уже не хотела

* "Летающая жаба" *(фр.)*, "лягушачий рот" *(англ.)*, "ночная жаба" *(нем.)*. — *Примеч. пер.*

иметь ничего общего со своим мужем. Он превратился в крупного козодоя. В другом мифе мундуруку говорится об индейце, который, отправившись со своей женой собирать дикие плоды, мало-помалу отдалился и исчез, превратившись в мелкого козодоя (также и его жена, по другой версии).

Итак, эти мифы сочетают ту или иную форму супружеского разлада с чертой, которой эмпирическое наблюдение дает возможность наделить козодоев, имея в виду *оральность*. Ибо в первом мифе именно оральная фиксация героя отдаляет его от жены и приближает к матери: одна подает на стол обычным образом, а другая соглашается кормить его из клюва. Сочтем значимым и то, что в мифе тенетехара, живущих на северо-западе Бразилии (но известны и варианты, происходящие от тембе, каяпо, шипая, кавина), где героем выступает охотник (в версии тембе — козодой), который, спасшись от опасностей, подстерегавших его во многих приключениях, бросается в объятия своей матери и уже не может от нее оторваться. Пусть простят мне вторжение в совершенно другую географическую область: айны острова Хоккайдо, самого северного из островов Японии, называют козодоя *habu-totto* или *huchi-totto* — по его крику, означающему, как объясняют мифы: "Мать! Вскорми меня!" или же "Бабушка! Корми меня!"

Так мы выходим на третью группу мифов, помещающих в центр алчность и прожорливость. Леман-Ницше изучил сорок три версии, в большинстве своем литературные и осовремененные, одного мифа кечуа северо-запада Аргентины. Этот миф играет на гомофонии названия козодоя на языке кечуа — *сасиу* и слов, означающих в этом языке "Сделай муки!". Одна молодая женщина, отличавшаяся редкой прожорливостью, скупо отмеряла пищу своему брату и без конца приказывала ему приготовить муки *algarrobo* (бобовое растение из рода *Prosopis*). Устав от этих приставаний, мальчик однажды заставил свою сестру взобраться на вершину дерева, под тем предлогом, что там она найдет улей, наполненный медом. Вслед за этим он срезал нижние ветки, чтобы она не могла спуститься. С тех пор слышат, как, превратившись в козодоя, она испускает крик: "Сделай муки! Сделай муки!" — откуда и происходит название этой птицы.

Если героиня кечуа — женщина, лишающая своего брата пищи, то герой мифа каяпо — это злобный муж, обращающийся с женой, как с рабыней, отказывающий ей в мясе и воде. Ночью она жестоко страдает от жажды. Она хотела бы воспользоваться тем, что ее муж спит, чтобы выйти из хижины и отправиться туда, где квакают лягушки — знак, что там должна быть вода; но она опасается, как бы муж не обнаружил ее отсутствия. Тогда она придумывает разделиться надвое: тело остается на супружеском ложе, а голова, благодаря длинным волосам, вместо крыльев, сможет взлететь. Муж проснулся, понял уловку своей жены и раскидал угли очага. Голова не смогла найти жилище, погруженное в темноту. Всю ночь она летала в поисках своего тела, которое муж прокоптил; а затем, продолжая летать, она превратилась в Козодоя. Так переходим от мотива обжоры-эгоиста к мотиву обезглавливания.

Здесь обезглавленный козодой в мифе тимбира становится обезглавливателем: птица отрезает голову одному из культурных героев и поме-

щает ее на разветвлении дерева, рядом с пчелиным гнездом. Другой миф, весьма распространенный у карибов и аравков Гайаны, сообщает, что какой-то охотник на сухопутных крабов, застигнутый дождем, накрыл голову калебасой, натянув ее до глаз. Вдруг появился злой дух, стал любоваться гладким, лощеным черепом охотника. Тот предложил и его сделать столь же красивым: скальпировал его. Позднее враги встретились. Дух пожелал отомстить, но индеец убедил его в том, что он заблуждается, принимая его за другого человека. После ряда перипетий индейцу удалось раздавить своему врагу голову на плоском утесе. Мозговое вещество оказалось разбросанным, и каждая его частица стала козодоем. Вот почему индейцы побаиваются этих птиц, рожденных от духов чащи, вестников несчастья.

"Взрыв" другого рода, гораздо менее драматичный, происходит в мифе тукуна, относящемся к тому времени, когда индейцам не были известны ни сладкая маниока, ни огонь. Лишь одна старая женщина располагала ими. Первую она получала от муравьев, а второй — от своего друга Козодоя, прятавшего огонь в своем клюве. Индейцы захотели узнать секрет столь хорошей кухни. Они спросили старуху, а та притворилась, будто печет лепешки из маниоки на солнце. Развеселившийся от этой выдумки козодой взорвался смехом, и показалось исходящее у него изо рта пламя. Силой они открыли ему рот, чтобы взять огня. С тех пор у козодоев широкий разрез рта. Вспомним, что индейцы часто сопоставляют широкий клюв козодоя с вульвой (с. 183). Гайанские мифы о происхождении огня кухни отдают его в исключительное обладание некой старухе, сохраняющей его спрятанным у себя во влагалище.

Два мотива — с одной стороны, обезглавливание или взрыв, а с другой — мотив огня — занимают, таким образом, значительное место в мифологии Козодоя. Это предстает еще более явственно у айоре, группы боливийских чако. К сожалению, мы знакомы с их мифами лишь по фрагментам и почти ничего не известно о ритуальном цикле, о важности которого можно догадываться, где основная роль отводится Козодою. В мае, когда на закате солнца Арктур восходит на востоке, айоре объявляют о "закрытии мира". Это опасный период: "Не будет дождей, лес засохнет и сгорит. Многие мелкие птицы и другие животные исчезнут. Ночи часто будут холодными". Это "табу на лес" длится четыре месяца, до августовского полнолуния, когда козодой начинает петь. Также с тревогой поджидают его крик, возвещающий "вновь открытие мира". Как только услышат его, мужчины и женщины разделяются. Очаги заливают, зажигают новый огонь. Мужчины совершают жертвоприношения Козодою арахисом, маисом, бутылочной тыквой и горохом, чтобы он отвратил от них голод в течение года. Они отправляются на сбор дикого меда, который зарывают в землю, также в качестве приношения этой птице и чтобы она обеспечила им мед в достатке. В течение дня и ночи мужчины не едят, не пьют. В это время женщины ткут пояса из растительных волокон, окрашенных в красный цвет, предназначенные мужьям или возлюбленным. По возвращении мужчин, собиравших мед, старцы хлещут их, оттоняя от них злых духов. С наступлением следующего утра открывается новый год, и мужчины

соединяются со своими супругами. Вскоре приходят дожди, зеленеет лес, появляются животные, и айфе приступают к посадкам.

О том, что для айоре Козодой был, по-видимому, хозяином меда, напоминает миф кечуа о женщине, алчной до меда и превратившейся в эту птицу. Следует добавить, что в Аргентине, провинции Катамарка, крик козодоя является знаком того, что неподалеку находится рой диких пчел. В связи со строгим постом, налагаемым на мужчин, вспомним о герое (героине), лишенном пищи и питья, в мифах кечуа и каяпо. Будучи хозяином меда, Козодой является также хозяином лихорадки, судорог и других болезней, проливных дождей и деструктивного огня. Айоре представляют его себе в качестве женского божества, ревнивого и вздорного, не выносящего, среди прочего, ни волоска у кого-либо на лице, ни малейшего следа свежей крови на мясе. Чтобы угодить богине, надо сварить дичь до того, как ее потрошить. Надеются, что ее приход положит конец сухому сезону и станет прелюдией к великому обновлению. Но ее также боятся, ибо она принадлежит миру мертвых, их посланница.

Мифы делают из козодоя — *Assoojna (Asohsná, Asoná)* — то мужской, то женский персонаж; в последнем случае — супругу *Potatai,* козодоя другого вида. *Assoojna*-женщина однажды разбила камень и осколки от него швырнула в ленивых слуг. Осколки, став огнем, убили виновных и внедрились в лесные деревья, откуда их теперь извлекают: орудия, служащие для добывания огня вращением, состоят из двух кусков дерева. Родственники умерших слуг захотели отомстить за них, и *Assoojna* и *Potatai* спрятались. Их детям, это были игуаны, не знавшим, где их родители, пришлось красть себе пищу: "Вот почему айоре — воры". Наконец дети обнаружили своего отца на высоком дереве, съежившимся, и мать, зарытую в яму; ввиду чего козодои прячутся днем.

Assoojna — мужчина также бросает осколки камня, объятые пламенем, но против врагов. Те, кто не гибнет от огня, страдают от лихорадок — в настоящее время причины смерти индейцев. Другие болезни — и вообще все факторы, укорачивающие человеческую жизнь, — появились после наводнения, сделавшего опасным то местопребывание, которое сначала было выбрали те, кто выжил. В итоге они устроились на сухой местности, но их потомки по-прежнему подвержены тем же заболеваниям.

Согласно третьей версии того же мифа, *Assoojna* и *Potatai,* тогда они были айоре, от вражеской угрозы скрылись под землей. Предупрежденные своим сыном Игуаной о приближении врагов, они втроем поднялись на небо. *Assoojna* вызвала дождь, чтобы смыть следы. Она и ее муж превратились в козодоев разных видов.

Все эти версии одного мифа — сочетавшегося с грандиозным ритуальным циклом, где Козодою, главному божеству, принадлежала космическая функция, — во многом сходны с тем, как другие южноамериканские племена выводят из мелких семейных ссор происхождение этой птицы.

Однако эти истории и у айоре существуют в виде параллельного ряда. Вот два примера. По мифу, *Assoojna* некогда была женщиной-айоре, которую ее муж убил ударом палки. Вот почему она теперь

приходит и причиняет болезни индейцам. По другой версии, *Assoojna,* бывшая самой красивой девушкой племени, полюбила сына вождя другого племени и вышла за него замуж. В противоречии с применявшимся правилом матрилокального поселения, отец мужа потребовал, чтобы молодая чета жила у него. Свекровь, испытывая ревность, дурно обращалась с *Assoojna,* и ей даже удалось разлучить с ней своего сына. В отчаянии *Assoojna* покончила с собой, ее душа стала Козодоем, который ежегодно возвращается, чтобы покарать своих гонителей. И вот опять мы почти приблизились к версиям Аморима и Тешауэра (см. выше, с. 184—185).

Южноамериканские мифы с Козодоем сначала представали нам столь причудливо разнообразными, что мы затруднялись в их классификации. И вот, действительно, переходными ступеньками передвигаемся от одних к другим: между ними существует непрерывность.

Глава IV

Печь гончара и огонь кухни. Козодой и гончарство: теория Пекаря. Мифы чако и других. Применение канонической формулы.

Иллюстрируемый лучше североамериканскими мифами мотив взрыва — разрываемое мозговое вещество, взрывы смеха, камень, исходящий в осколки, — останется на время в стороне. Рассмотрим другие аспекты. Отправляясь от мифов хиваро, образующих треугольник: ревность, гончарство, Козодой, — я показал, что в мышлении южноамериканских индейцев существует связь, с одной стороны, между гончарством и ревностью и, с другой стороны, ревностью и Козодоем. Первая связь проистекает из того факта, что туземные теории, наиболее разработанные (однако же представленные в виде наброска или своим остатком), видят в этом промысле ставку в борьбе небесных сил — Птиц-Громовников и хтонических, а точнее, водных сил — Великих Змей.

Из четырех томов "Мифологик" следовало, что общая парадигма для мифов обеих Америк состоит в сражении между людьми и нечеловеческими существами за обладание огнем кухни. В "Голом человеке" ("L'homme nu") это названо мною "единственным мифом". Подобно кухне, гончарство предполагает использование огня: глиняные сосуды должны быть подвергнуты обжигу*. Но между этими двумя огнями мышление индейцев проводит двоякое различение. Во-первых, люди завоевывают огонь кухни либо у животных, представляющих природу в противоположение культуре, либо у населения верха; в последнем случае земляне, будучи еще в состоянии природы, противопоставлены сверхъестественным небожителям. Напротив, когда ставкой выступает гончарство, люди не идентифицируются с каким-либо из противосто-

---

* В оригинале легкая игра слов, поскольку сказанное о сосудах: *être cuits* — означает также "быть сваренными, испеченными, поджаренными", т. е. то же, что говорится о продуктах питания, обрабатываемых огнем. — *Примеч. пер.*

ящих один другому лагерей. Помещенные *между* Змеями и Птицами, они являются скорее свидетелями сражения, происходящего помимо них. Заинтересованные участники, наделенные инициативой, они становятся пассивными бенефициариями либо жертвами. Стремясь улучшить ход вещей, они оказываются протеже одного из лагерей, или ассоциированными с ними, или соучастниками.

Во-вторых, за одним исключением (к обсуждению его я вскоре приступаю), все мифы о происхождении огня кухни согласуются между собой — и, надо добавить, также с данными наблюдаемой реальности — в одном пункте. Людям было трудно добыть огонь кухни, но как только эта операция однажды удалась, он ими уже определенно обретен. Наоборот, обладание гончарством, пользование этим правом постоянно ставится под угрозу, ибо соперничество между силами верха и низа нескончаемо. Как бы скромна ни была роль, отведенная людям в космическом конфликте, тот дух ревности, который оживляет противостоящие силы, вовлекает и их. Также и гончарство, составляющее объект многочисленных ритуальных практик, придирчивых и оснащенных предосторожностями. Это запечатлевается в моральных диспозициях ремесленников.

Мифы чако служат косвенной поддержкой таким размышлениям. Этот источник тем более важен, что выше очерченная теория гончарства основывается в большей степени на североамериканских мифах (см. с. 177—179) и что, согласно Метро, хорошо знавшему чако, существуют поразительные аналогии между мифами этого региона Южного полушария и мифами Северного полушария. "Вероятно, — писал он, — индейцы чако представляют собой древнюю популяцию, которая вплоть до недавнего времени сохранила ряд черт весьма архаической культуры. Возможно, в отдаленные времена она была общей у первобытных племен обеих Америк". К тому же эти черты культурного сходства подкрепляются чертами физического сходства.

Так, у нескольких народов, относящихся к чако — чане, чороте, ленгуа, ашлуслай, а также у гуарани Парагвая и апапокува юга Бразилии (принадлежащих по языку к тупи), мы встречаем североамериканское верование, что сверхъестественные птицы вызывают гром. Ашлуслай идут еще дальше: они говорят, что огонь кухни некогда был в исключительной собственности Птиц-Громовников и что они настолько ревниво относятся к людям, проникшим в их тайну, что стали их худшими врагами. Следовательно, в этом стоящем особняком случае, где Птицы-Громовники именно в связи с огнем кухни играют ту враждебную роль, которую вообще приписывают им мифы о происхождении гончарства, домашний огонь замещает собой гончарство в качестве оспариваемой ставки. Воздействие притяжения от одной группы мифов на другую может происходить и в инвертированном направлении. Г-н Тор Андерсон, во время встречи с ним в Беркли, пожелал рассказать мне миф, собранный им в Мексике. Некогда, рассказывают индейцы чамула, ягуар терроризировал людей, поскольку для их оружия он был неуязвим. Как только он чуял запах жареного мяса, тотчас бросался в тот дом, откуда исходил этот запах, и пожирал всех обитателей. Но сегодня,

благодаря Господу, сотворившему во благо людям глиняный котелок, ягуар уже не может ощутить запаха жареного мяса.

Итак, вместо того чтобы люди получали огонь *от* ягуара, как это повествуется в стольких южноамериканских мифах, они уже обладают им; и как раз гончарство они обретают *против* ягуара, с тем одинаковым следствием, что в обоих случаях ягуар, выпровоженный на сторону природы, отныне будет питаться сырым. Существование этих промежуточных форм подтверждает параллелизм между мифами о происхождении огня кухни и мифами о происхождении гончарства.

* * *

Вторая связь — между ревностью и Козодоем — вызывает меньше трудностей. Как я уже сказал, она проистекает из эмпирической дедукции[9], вменяющей птице мрачный характер и алчную прожорливость — ввиду ее уединенного образа жизни, ночных повадок, заунывного крика и большого клюва, позволяющего ей поглощать крупную добычу.

И все же на данном этапе демонстрация остается неполной. Если три термина образуют систему, то требуется, чтобы они были объединены попарно. Нами установлено, что Козодой и гончарство, каждый из них по-своему, имеют связь с ревностью. Но какое отношение существует между гончарством и Козодоем?

Здесь возникает проблема, на которой следует остановиться, ибо ее разрешение вовлекает в действие некоторые фундаментальные принципы структурального анализа мифов. Чтобы выявить связь между Козодоем и гончарством, нам потребуется прибегнуть к птице, не занимающей никакого места в тех мифах, что до сего момента рассматривались. Тем не менее предпринимаемый демарш будет законным по двум основаниям. С одной стороны, эта птица фигурирует в других мифах, относительно которых можно будет показать, что они находятся с первыми в отношении трансформации. Эти новые мифы стыкуются с мифами, где есть козодой, не только с логической точки зрения, но и географической: они происходят с той территории чако, где живут айоре, в ритуалах и мифах которых Козодой играет несравненную роль. С другой стороны, повадки этой птицы, как о них сообщают путешественники и зоологи, контрастируют в нескольких отношениях с повадками Козодоя. Короче говоря, я намереваюсь подвергнуть этих двух птиц и затрагивающие их мифы методике того типа, которую в "Пути масок" я применил к двум маскам и относящимся к каждой из них мифам.

Этой птицей, которая нам пока что не встретилась, является пекарь (вид Furnarius) семейства пекаревых, насчитывающий около шестидесяти родов и двухсот двадцати видов. Ее встречают в особенной степени в Аргентине, Чили и на юге Бразилии, но она присутствует по всей Южной и Центральной Америке, вплоть до Мексики. Но повадки пекаря находятся в диаметральной противоположности к повадкам козодоя.

Козодой, как утверждают мифы, испускает крик только несколько месяцев в году, ночью, особенно когда есть луна. Пекарь — необычайно словоохотлив. Как отмечает Брем (цитируя Бурмайстера, путешествен-

ника XIX в.), даже кажется, что он "получает удовольствие, прерывая разговоры; они [пекари] принимаются кричать, как только два человека, идущих вместе, остановятся поговорить. Так часто происходило со мной в саду моего друга д-ра Лунда. Часто, когда птицы начинали кричать, мой хозяин говаривал мне: "Пусть они закончат; в их присутствии мы никогда не получим слова".

Козодой, я уже отмечал, не строит гнезда, откладывает два яйца прямо на землю или на камень. Единственное, что их защищает: мать порхает над ними; если приближается какой-нибудь человек или зверь, она притворяется, что у нее сломано крыло, и старается упасть на расстоянии, чтобы отвлечь чужака подальше от своих яиц и птенцов. Наоборот, пекарь — называемый бразильскими крестьянами *João de Barro, Maria de Barro,* т. е. "Жан" или "Мария Гончарная Глина", а еще *Pedreiro,* "Строящий себе жилье" — сооружает на ветке глиняное гнездо, замечательное своим размером и тем, как используется. Оно включает в себя прихожую и альков, разделенные перегородкой. В алькове, устланном сухими листьями, перьями и шерстью, самка откладывает яйца.

Наконец, мифы ассоциируют Козодоя с супружеской ревностью. Точнее, эта птица появляется на переднем плане в тех мифах, где имеется тема разделения или отдаления полов, что происходит или из-за ревности между мужчинами по поводу женщины, или из-за ревности одного отвергнутого любовника (любовницы), или из-за того, что двум любовникам нет возможности соединиться, либо ввиду супружеской размолвки. Даже в тех мифах, которые делают из Козодоя виновника обезглавливания или результат такового, предшествующие мотивы не полностью отсутствуют: обезглавливание также влечет за собой разделение. Подобно разъединенной чете, голова и тело, отделенные друг от друга, претерпевают утрату соответствующей части.

Эти мотивы находятся в полной противоположности тому, что нам известно о повадках пекаря. У этих птиц муж и жена сотрудничают в возведении того шедевра, каким является их гнездо, которое, подчеркивает Брем, "значительно отличается от гнезд всех прочих птиц". И, что особенно важно, пекарь-самец, любящий соседствовать с людьми, также в отличие от козодоя не перестает разговаривать со своей женой. Прислушаемся к Иерингу, замечательному наблюдателю: "Самец испускает крик, и самка сразу же ему отвечает, на полтона ниже; таким образом следуют друг за другом, чередуясь, два звука, обычно равной продолжительности, но с такой скоростью и с такой большой точностью в ритме, что охватывает восхищение, в особенности когда с болью подумаешь, что другие люди, возможно, упрекнут нас за сообщение о такого рода музыкальном упражнении, как о движении *prestissimo**. Один профессиональный музыкант, прослушавший в моей компании чету *João de Barro,* особенно восхитился точностью, с какой вступал второй голос, без какого-либо предварительного сигнала от первого исполнителя. Музыкантам-людям требуется, чтобы дирижер своей палочкой подал им знак, тогда как эти птицы, оказывается, отзываются

* весьма быстро *(итал.)*. — *Примеч. пер.*

автоматически и немедленно, невзирая на разделяющее их расстояние". Каким же образом индейцы, очевидцы такого усердия, могли не увидеть в нем, как то и есть в действительности, свидетельства вполне слаженной пары — антипода другим парам, изображенным в мифах, когда один из двух членов четы или кто-то третий, подстрекатель супружеской ссоры, является (или становится) Козодоем?

Хотя в Бразилии Пекарь считается священной птицей, мифы, затрагивающие его, немногочисленны. Они происходят главным образом от чако, и достаточно беглого обзора, чтобы убедиться в том, что они вступают в отношение трансформации с мифами — недалеко от тех же мест — айоре, рассмотренными в предыдущей главе, в которых герой или героиня — Козодой. Вспомним, что в этих мифах Козодой (в одних мифах это мужчина, а в других — женщина) напускает разрушительный огонь на непокорных слуг или на врагов. Угрозе уничтожения от этого огня подвержено все население; как только опасность проходит, уцелевшие основывают новое поселение.

Инвертированные формы этого мифа, более или менее известные, существуют у тоба, мокови, тумерехан, матако... Версии матако, при сопоставлении их с айоре, представляют особенный интерес. Вместо того чтобы виновники огня были главными действующими лицами, а их жертвы — статистами, у матако это инвертировано. Они говорят, что в некие времена, когда люди и животные еще не образовывали различных зоологических семейств, на краю мира пылал негасимый огонь, на котором днем и ночью кипели огромные котлы, полные пищи. Другая версия замещает это устройство народом великанов, производящих огонь. В обоих случаях те, кто хотел приблизиться к огню или людям-огню, должны были соблюсти специальные предосторожности: либо "никогда нельзя говорить о высокотравных прериях, ибо огонь может услышать и распространиться повсюду", либо, так как огненные великаны весьма обидчивы, "следует остерегаться, входя в их страну, издавать малейший шум, разговаривать или смеяться".

В этой последней версии сообщается, что звериный народ, предок индейцев, однажды нанес визит огненным великанам. Пекарь, любивший посмеяться (известно, что это жизнерадостная птица), не смог сдержаться перед тем зрелищем, которое представляли дети великанов: они сидели около домов на корточках, а из их задней части выходили языки пламени. Дети пожаловались своим родителям. И тогда огненные великаны подожгли мир. Вся земля была сожжена, не осталось деревьев. Одной маленькой птичке, спрятавшейся в нору, удалось своим пением снова их произрастить.

Одна версия тоба поясняет, что индейцы защитились от огня, вырыв большую яму, которую выложили глиной; лишенные пищи, они находились там три дня и три ночи. Это убежище напоминает гнездо пекаря и, по-видимому, вызывает верования относительно начал гончарства. Именно подобным образом в Северной Америке некоторые народы из группы алгонкин (блэкфут и другие) утверждали, что некогда они изготовляли керамику, грубую и непрочную, исчезнувшую уже давно.

Вне зависимости от такого предположения ясно, что мифы матако и тоба, где главный персонаж — Пекарь, путем инвертирования лагерей, противостоящих друг другу, и прочих деталей, представляют собой

зеркальное отражение мифов айоре, где также героем (героиней) выступает Пекарь.

Это не все. Пекарь из мифа матако, ответственный из-за своего смеха за мировой пожар, также инвертирует Козодоя из мифа тукуна (см. с. 188), выследив которого люди смогли завладеть огнем, спрятанным во рту птицы, поскольку та выдала себя, рассмеявшись. В одном случае утаиваемый огонь оказывается выставленным на всеобщее обозрение; а в другом — огонь, который не был слишком заметен, провоцирует смех Пекаря, хотя ему следовало бы действовать так, как если бы этот огонь был сокрыт. Наконец, огонь кухни, являющийся конструктивным огнем, исходит изо рта Козодоя, то есть переднего и верхнего отверстия. Огонь деструктивный исходит из ануса великаньих деток — отверстия заднего и нижнего. Несмотря на расстояние, разделяющее матако и тукуна, эти два мифа находятся в соответствии.

Вот другой миф, по местонахождению ближе к матако и в особенности айоре, принадлежащий древним мохо Восточной Боливии, в котором героем выступает Пекарь. Бог-обжора Мокономоко, "Отец людей", съел все семена, а потом утонул, предоставив индейцам быть жертвой голода. Орел указал им место на реке, где лежал распростертый труп бога. Его извлекли из воды, Пекарь расклевал желудок, и так возвратили семена. Здесь Пекарь в качестве птицы, спасающей и предоставляющей пищу, является противоположностью Козодоя, алчной и прожорливой птицы (ей подобен в этом бог Мокономоко), которая в тех мифах, что уже рассмотрены, лишает своих близких еды и питья.

Кашинауа живут гораздо севернее, но они принадлежат языковой семье пано, с которой ряд исследователей связывают также матако. Подобно айоре, они ассоциируют мировой пожар и сокращение продолжительности человеческой жизни. Кроме того, они описывают этот пожар теми же словами, что и матако: все деревья сгорели дотла, таково главное последствие пожара, почти единственное, упоминаемое обоими повествованиями. Эти сходства небезынтересны для воссоздания культурной истории регионов предгорья Анд, где повсеместно обнаруживается продвижение народов языковой группы пано. Кашинауа также придают большую роль Пекарю: во времена, когда их предки вели первобытный образ жизни, ночуя под открытым небом и питаясь только жареным, Пекарь обучил их строить жилища и изготовлять глиняную посуду. Они настолько почитают эту птицу, что запрещают убивать ее.

* * *

Показав, что в значительной группе мифов хиваро ревность, гончарство и Козодой образуют систему, я задался вопросом, каково ее основание. Двигаясь поэтапно, я сначала установил присутствие связи между гончарством и ревностью, а затем между ревностью и Козодоем. Оставалось, чтобы замкнуть систему, связать гончарство и Козодоя.

Предшествующее рассмотрение того, что относится к Пекарю, склоняет к мысли — и миф кашинауа о происхождении гончарства ее подтверждает, — что между указанными двумя терминами существует

связь. Но эта связь прокладывается не прямо, а при посредстве птицы, которая и своими наблюдаемыми повадками, и мифами, где она фигурирует, ставится в отношения корреляции и оппозиции с Козодоем. Ибо эта птица, у которой относительно Козодоя все семантические валентности инвертируются, прямо приводит к гончарству.

Законен ли такой демарш? Его еще следует обосновать, ведь я предполагаю замкнуть цикл трансформаций при посредстве еще одного состояния, не представленного в тех мифах, что иллюстрируют другие состояния.

Однако можно ли сказать, следуя этим мифам, что Пекарь и на самом деле отсутствует? При том, что он населяет главным образом широкую зону на юге, включая территорию чако, откуда происходит большая часть мифов, где он фигурирует, его встречают во всей Южной Америке и за ее пределами. Миф кашинауа — пример того сакрального качества, которое вообще придается Пекарю в Бразилии.

Эта птица охотно проживает в непосредственной близости от человеческих поселений, и привлекают внимание материал, размеры и совершенное устройство ее гнезда: "Когда переходим за высокогорные цепи, отделяющие в Бразилии крупные лесные массивы от прерий кампос [...] повсюду на пути следования — на больших отдельно стоящих деревьях, вблизи мест поселений — замечаем на толстых горизонтальных ветках огромные земляные кучи в форме дыни, выпуклые со всех сторон. Их вид представляет нечто необычайное. Нам кажется, перед нами муравейники [...]" Несомненно, что пекари присутствовали в мышлении индейцев, даже когда о них не говорилось. И их повадки, в связи с чем я привел свидетельства, не могли не восприниматься в оппозиции к повадкам козодоев.

Тем не менее сохраняется трудность иного характера. Ранее я постулировал существование трансформации в пять этапов:

женщина ⇨ *ревность* ⇨ *гончарство* ⇨ *козодой* ⇨ *пекарь.*

С формальной точки зрения кое-что в этой последовательности вызывает беспокойство: в конце маршрута одна птица сменяется другой. В то время как первые четыре этапа гетерогенны, два последних гомогенны. В этом отношении они, таким образом, оказываются избыточными (о такого же типа проблеме см.: "Du Miel aux cendres". P. 220—222)[10]. Такая избыточность, вероятно, возникает, если логические позиции, занимаемые в системе этими двумя птицами, сами гетерогенны. Это непосредственно проистекает из формулы, изложенной мной в 1955 г. и квалифицированной тогда как "каноническая", поскольку, как я говорил, она позволяет воспроизвести любую мифологическую трансформацию.

Сперва проблема, поставленная мифами хиваро, представлялась следующим образом: каково отношение между Козодоем, "функционирующим" в качестве ревнивой птицы или же причины ревности, и женщиной, принимающей на себя такую функцию, как экспликация происхождения гончарства? Пусть[11]:

$$F_{\textit{ревность}}\,(\text{Козодой}) : F_{\textit{горшечница}}\,(\text{Женщина}) :: ?$$

Отметим, что это негативная функция: люди получают глину потому, что героиня ее утрачивает и сама умирает как человеческое существо, чтобы превратиться в птицу, от которой у нее было только имя.

Вот решение, к которому приводит наш демарш:

$$F_{\textit{ревность}}(\text{Козодой}) : F_{\textit{горшечница}}(\text{Женщина}) :: F_{\textit{ревность}}(\text{Женщина}) : F_{\textit{Козодой}^{-1}}(\text{Горшечница}).$$

Иначе говоря, функция "ревность" Козодоя относится к функции "горшечница" женщины, как функция "ревность" женщины относится к функции "инвертированный Козодой" горшечницы. Поясним.

Для того чтобы, как это в мифе хиваро, можно было соотнести человеческую женщину и птицу, с одной стороны, а с другой — ревность и гончарство, требуется: 1) чтобы соответствие между человеческой женщиной и птицей представало в отношении ревности; 2) чтобы регистр птиц включал в себя термин, соответственный гончарству. Пекарь удовлетворял этому последнему требованию; таким образом, введение его в систему законно при условии — и это делают мифы — признания в нем "инвертированного Козодоя". Действительно, мифы с Пекарем суть инвертированное преобразование мифов с Козодоем.

Функция "ревность" Козодоя восходит, как уже показано, к тому, что я назвал в другой работе[12] эмпирической дедукцией: к антропоморфной интерпретации анатомии и наблюдаемых повадок этой птицы. Что касается Пекаря, то он не может играть роль термина, поскольку таковым не выступает в мифах с Козодоем. (В качестве термина он присутствует только в тех мифах, которые производят инверсию первых.) Но его использование в качестве функции верифицирует систему эквивалентностей — благодаря тому что в эмпирическую дедукцию преобразуется то, что сначала было трансцендентальной дедукцией (то, что, как утверждает миф, Козодой мог быть у истоков гончарства): с точки зрения опыта Пекарь является искусным гончаром, и подобно этому с точки зрения опыта Козодой является ревнивой птицей.

На плане риторики этот переход сопровождается преобразованием, сравнимым с преобразованием функции в термин: некое сверхъестественное создание, Козодой, только по своему имени, то есть в метафорическом смысле, становится этой птицей в буквальном смысле, когда, исчезнув физически, предоставляет людям глину — сырье для гончарства, при том что *sub specie naturae** способность лепить из глины присуща только его противоположности.

---

* С точки зрения природы; прирожденно *(лат.). — Примеч. пер.*

Глава V

Мифы с Козодоем в Северной Америке. Вновь обнаруживаются здесь три темы, выделенные в Южной Америке. Тема взрыва, иллюстрируемая историей о двигающейся скале; эта история приводит к темам супружеской ссоры и ревности.

Представленные в Южной Америке шестьюдесятью — семьюдесятью, в Северной Америке козодои насчитывают десять видов, не покрывающих в точности те, что нам уже встретились. Род *Nyctibius* удерживает первое место в тропиках, но не поднимается выше юга Техаса. В Северной Америке преобладают род *Caprimulgus* (с округлым хвостом) и род *Chordeiles* (с раздвоенным хвостом). Вообще-то, туземные языки различают два рода птиц. В английских переводах мифов один из них чаще всего передается как *Whippoorwill*, а другой как *Nighthawk* или *Bullbat**.

Несмотря на столь неравное распределение козодоев по полушариям и на то, что один лишь вид — *Chordeiles minor* распространен повсюду в Северном полушарии, за исключением арктической и субарктической зон (распределение *Caprimulgus vociferus* ограничивается восточной половиной США; в западной половине его замещает *Phaloenoptilus nuttallii*, называемый по-английски *Poorwill)*; мифам с Козодоем, происходящим из обеих Америк, присуща замечательная гомогенность. Это дополнительное свидетельство в поддержку положения, которое отстаивалось в "Мифологиках", что американская мифология едина. Мы действительно вскоре обнаружим в Северной Америке все три мотива, по-разному представленные, которые удалось извлечь из анализа южноамериканских мифов.

Подобно индейцам Гайаны, североамериканские народы, различные между собой по языку и культуре, сходны в том, что видят в козодоях ленивцев: эти птицы не строят гнезд и откладывают яйца прямо на землю или на камни**. Вспомним, что отчасти ввиду этой особенности южноамериканские мифы противопоставляют Пекаря Козодою.

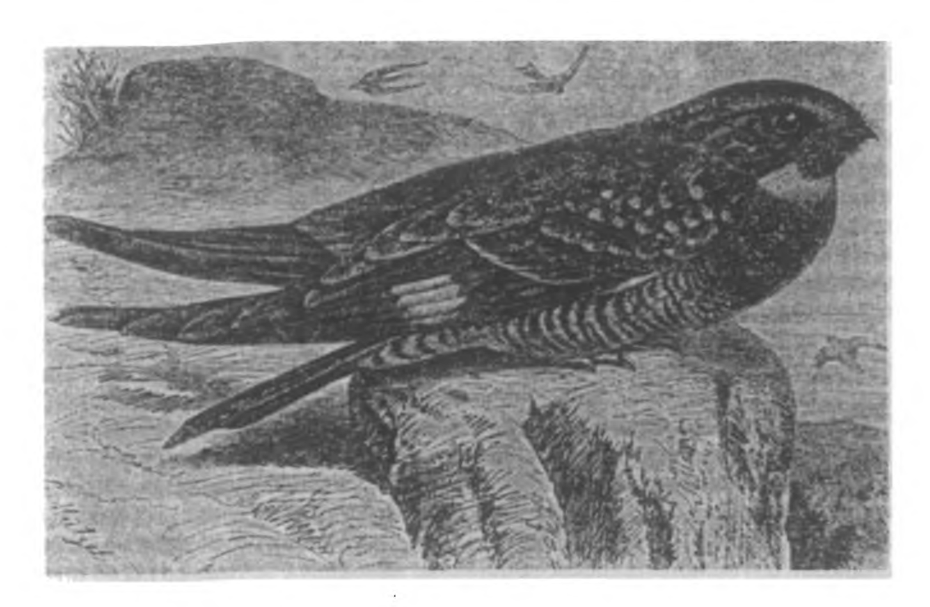
Пенобскот Мэн обозначают *Caprimulgus* словом *wi'pule'su* (засвидетельствованным в близких формах в других северных языках, принадлежащих семье алгонкин, — малесит, санфрансис, микмак и др.). Народная этимология производит его от *li'puli*, "Эякулируй!" — другая сторона сближения, частого в Южной Америке, рта козодоя и вульвы. Что касается пенобскот, то они узнают свое слово, используемое для "вульвы", в крике куропатки — птицы дурного предзнаменования, возвестительницы смерти, как и козодой.

В регионе Великих озер меномини, также члены языковой семьи алгонкин, считают, что смерть козодоя, случайно убитого охотником, предвещает неотвратимую опасность. Но если, услышав, как эта птица кричит, удастся направить палец точно в то место, где она находится,

---

*Соотв.: "Несчастное желание" (со звукоподражательной функцией первого слога), "Ночной ястреб", "Бычачья летучая мышь". — *Примеч. пер.*

**К этому следует добавить, что *Poorwill (Phaloenoptilus)*, называемый индейцами хопи "соня", — птица, подверженная зимней спячке, по крайней мере, на юго-западе США.



Североамериканский козодой *Chordeiles minor*
(Brehm, 1891. Vol. 2. P. 227)

птица замолкнет и улетит. Омаха и дакота — индейцы Равнин, принадлежащие языковой семье сиуан, говорят, что козодой, если к нему обратится с вопросом человек, возвещает близкую смерть, перестав кричать, и — долгую жизнь, если продолжает. Восточные чероки, имеющие дальнее родство с ирокезами по языку, не убивают и не едят козодоев. Они боятся и даже ненавидят этих птиц, ибо их крик является дурным предзнаменованием, и часто колдуны принимают обличье козодоев для совершения своих злодеяний.

Мы видели, что и южноамериканские индейцы устанавливают связь между Козодоем и смертью, но не без некой двойственности: тупи побережья придают Козодою положительную коннотацию (см. с. 182). Также, вероятно, положительная, до определенной степени, коннотация у Козодоя как водителя инициационного поиска у ирокезов; также у индейцев фокс (по языку — алгонкины соседи меномини) и на юго-западе США — у хопи и зуньи, если судить по тому месту, какое они отводят в своих ритуалах самой птице или ее перьям.

Наконец, я привлекал внимание к преобразованию, имеющему место в мифах хиваро: супруга-луна → супруга-козодой → супруга-лягушка. А индейцы юта Большого Бассейна видят в Козодое ночное божество, которому Совет богов поручил превратить Лягушку в луну.

* * *

В одном мифе, распространение которого, похоже, ограничивается центральной частью и севером Калифорнии (майду, ачумави, модок), трактуется происхождение Козодоя. В английском тексте версии майду,

к которой я сейчас приступлю, птица названа *Nighthawk* (а в других — просто Hawk). Некогда один индеец послал своих двух дочерей выйти замуж за великого охотника. Они узна́ют его жилище по медвежьим шкурам, висящим у двери. Но, как он добавил, пусть они не спутают дом, ведь напротив проживает Козодой, никчемный бездельник. Девушки отправились в путь, Козодой увидел их издали, захватил медвежьи шкуры и прицепил их перед своим жилищем. Девушки зашли туда и провели с ним ночь. Наутро им открылось, что они ошиблись, поскольку хороший охотник через какое-то время возвратился и забрал свои меха. Девушки тотчас же сменили местожительство.

Разъяренный утратой своих жен, Козодой вызвал бурю. Беспрерывно шел дождь, всю страну затопило, вода вторглась в дома. Так длилось до тех пор, пока новый муж не отрезал голову виновнику: "Этот злодей Козодой, рассерженный из-за женщин, вызвал потоп". И обратившись к нему: "Вот чем ты будешь отныне и уже не причинишь беспокойства людям. Ты — Козодой, ты будешь птицей, не способной сделать ничего стоящего. А этот мир будет таким, что, обманывая женщин, мужчины смогут склонить их к замужеству". Версия ачумави полагает иную мораль: обезглавливание виновника потопа создало право убивать злых шаманов.

Некоторые аспекты версии, происходящей от модок, озадачивают. По видимости она производна от предшествующих версий, но, кажется, замещает Козодоя кем-то из малых соколиных (предполагая, что термины модок могут быть точными эквивалентами терминов их соседей кламат, грамматика и лексика языка которых изучены более полно). И все же эта версия особенно сильно подчеркивает те черты, которые южноамериканские мифы приписывают Козодою. Сейчас мы это рассмотрим.

Сначала следует отметить, что для модок Сокол есть воплощение сверхъестественного существа, с алчным нравом, отличающегося своей цепкостью. Итак, имя главного персонажа рассматриваемого мифа — Сокол. Это — бездарный охотник, который, когда его приглашают, объедается мясом, ничего не принося своим близким. Другие охотники потешаются, заставляя его открыть рот и засаживая туда куски дичи, и особенно потроха, которыми сами они пренебрегают. Этому персонажу, гротесковому и презираемому, однажды удалось надуть двух сестер, сказав им, что мать послала их в свою деревню, чтобы они вышли замуж за Орла, великого охотника. Сокол выдал себя за него, паря в небе очень высоко, но не смог долго выдержать этого занятия. И поскольку ему было нечем кормить своих супруг, он сре́зал мясо со своих ног и преподносил им этот скудный рацион, который они находили отвратительным. Они проследили за ним и увидели, как охотники заставляют его объедаться, поняли свою ошибку и отправились к хорошему мужу.

У Орла и Сокола, каждого из них, было четверо братьев. Между двумя лагерями разразилось сражение. Орлы одержали верх над противниками, обезглавили самозванца и швырнули его голову на небо. Женщинам было запрещено смотреть. Они не послушались, и голова упала,

убив Орлов. Отныне голова была их мужем. Старшая из сестер согласилась перевозить ее в своей корзине. Она доставала ее всякий раз, когда голова приказывала ей, чтобы полететь в направлении дичи и убить ее. Вся в слезах, изнемогая под грузом мяса, которое ей приходилось нагромождать к себе в корзину, женщина перестала уведомлять голову, когда пролетала дичь, и отправилась просить помощи у Кумуша, великого культурного героя. Тот извлек голову из корзины и поместил ее в земляную печь, наполненную горячими камнями. Голова умоляла выпустить ее оттуда. Поскольку Кумуш оставался глух, она взлетела, разбив камни, сваленные на крыше печи, и умерла от изнеможения. Земляную печь осторожно открыли, и там обнаружили труп молодого красивого мужчины, который сожгли на костре. Таково происхождение кремации умерших.

В этом мифе гадкий персонаж является обжорой и эгоистом. Подобно южноамериканскому Козодою, он оставляет хорошую пищу себе и морит голодом близких (см. с. 187). Сходство увеличивается, когда замечаем, что зрелище мужчины, получающего корм в клюве — здесь от своих спутников по охоте, а там от своей матери, — вызывает высшую степень негодования у его жены (жен). И совершенно так же у мундуруку с берегов Амазонки (см. с. 186—187), как и у модок пограничья Калифорнии и Орегона: именно это зрелище вызывает у жен решение покинуть своего ужасного супруга.

Таковой, говорится в североамериканских версиях, затем обезглавливается. Голова, отделенная от тела, обладает способностью летать, подобно женщине Козодой из мифа каяпо (см. с. 187). Продолжение версии модок иллюстрирует тему женщины-цеплялы (здесь мужчина-цепляла), о чем уже говорилось (с. 177). Что касается инцидента с головой, ударяющей по камням, поставленным на крыше земляной печи, раскалывая их, то из других североамериканских мифов вскоре будет видно, что он занимает центральное место в мифах с Козодоем. Следовательно, прием, применяемый Козодоем из мифов айоре, убивающим своих противников камнями, обращенными в осколки, не является незначительной деталью или вторичным мотивом. С севера на юг американского континента мотив раскалываемых камней образует инвариант мифов, посвященных этой птице.

В нескольких версиях североамериканского мифа человек-птица вызывает потоп; и согласно айоре (принадлежащим к боливийским чако), эта катастрофа является результатом гнева Козодоя. Наконец, проясняется, что мы приближаемся к мифу хиваро и нашему отправному пункту с историей о ревнивом соперничестве двух мужчин по поводу одной или двух женщин. Ревность — это чувство, внушаемое мужьям боязнью, что жены их покинут. Версия майду удваивает этот мотив другим, симметричным ему: отныне мужчины лгут женщинам, чтобы убедить стать их женами. В одном случае ложь соединяет мужчин и женщин, а в другом — ревность обнаруживает их разделенность.

Возможно ли продвинуть далее разыскания в параллелизме между мифами двух полушарий? Отважимся на это. В мифе модок Орел уведомляет двух сестер, что отправляется отрубить голову своему сопернику и "одержать верх над небом". Предположим, хотя в тексте этого не

говорится, что, уйдя очень высоко в небо, голова станет светилом. Далее, две сестры, совершающие ту ошибку, что слишком смотрят в воздух*, тем более напомнят изложенный ранее (с. 186) миф каража, что и здесь и там одна из женщин отвергает ужасного мужа, в то время как другая (старшая из женщин — согласно модок, младшая — у каража) принимает его; а также здесь и там противный муж превращается в молодого красивого мужчину — *post mortem*, правда, в мифе модок.

Не имеем ли мы дело с кусками, иначе расположенными, все той же мозаики? Трудно не заметить этого, как и уклониться от вывода, что, независимым образом и на расстоянии в несколько тысяч километров, две версии мифа о происхождении Козодоя оказались как бы захваченными на орбиту панамериканского цикла о муже-звезде (*L'Origine des manière de table*. P. 187 sqq.), вписанного в еще более широкий цикл ссоры между светилами, к которому нас уже привело рассмотрение мифов хиваро.

* * *

Цикл мужа-звезды особенно хорошо представлен у алгонкин, а также в малых популяциях, различных по языку и культуре, сосредоточенных в ограниченной области, соответствующей западной части штатов Орегон и Вашингтон; они находятся поблизости от модок, которых мы недавно оставили. Итак, эти группы народов и некоторые из их соседей обладают мифом, отводящим стратегическую роль козодоям. Будет занудным сопоставлять каждую с каждой более двадцати версий. Скажем, чтобы упростить, что все они начинаются со ссоры между полубогом-плутом и скалой, способной говорить и передвигаться. От одной к другой версии мотивы ссоры мало варьируют: Плут, подаривший скале свое одеяло, тунику и нож, хочет их забрать, поскольку угрожает дождь, а нож требуется, чтобы разрезать мясо. Плут дал скале одеяло, испачканное испражнениями, но у него возникает зависть, когда он видит его хорошо очищенным усилиями новой владелицы; Плут завладевает одеялом, принадлежащим скале; или же он облегчается на скалу, марает ее. Скала не любит воров и нечистоплотных. Она также считает, что давать и забирать не стоит. "Что подарено большим скалам, — нравоучительно изрекает версия блэкфут, — никогда нельзя у них забирать". Скала сдвигается, катится вслед за убегающим Плутом, догоняет его и заточает в свою толщу. Жертва просит о помощи и получает ее от нескольких животных, а скала убивает их одного за другим; или же просьба о помощи прямо адресована козодоям (только козодою *Caprimulgus* или сначала *Caprimulgus*, а затем *Chordeiles*). Последней птице, к которой обращена мольба, удается взорвать скалу, почти всегда силой своих газов. Скала обращена в мелкие осколки.

*В оригинале — игра слов ("...regarder en l'air"), позволяющая автору объединить два признака: и то, что сестры слишком большое значение придали внешнему облику мужа-головы, и то, что они, нарушив запрет, посмотрели на голову, заброшенную в небо ("air" означает и внешний облик, и, с другой стороны — воздух, атмосферу). — *Примеч. пер.*

Б одной из версий говорится, что таково происхождение всех камней, которые видим сегодня в мире.

Алгонкин обозначают обычно птиц *Chordeiles* словом, образованным от корня *pist,* — что внушает, по-видимому, блэкфут разнообразные каламбуры, об "испускании газов" на их языке говорится *pistit*. Но эпизод с газами Козодоя не принадлежит, собственно говоря, народам, относящимся к данной языковой семье, а это подсказывает, что между двумя понятиями существует не только фонетическая связь.

В совокупности своих более чем двадцати версий миф занимает значительную область. Она заключает в себе микмак, кикапу, кри, блэкфут, грос-вентр, арапахо — все они принадлежат по языку к алгонкинам; на юге кроме алгонкинов такие племена, как сиуан и дакота (у последних героя, ставшего жертвой Дамы-Скалы, прицепившейся к его спине, освобождает его сын, превращенный в "Hawk"*, который разбивает скалу ударом стрелы) и так называемые сельские племена верхнего Миссури: арикара, пауни, мандан и хидатса; к западу, в Большом Бассейне — юта; на северо-западе — материковые сэлиш: флетхед и кёр-д-ален.

Миф стремится объяснить не столько происхождение козодоев, сколько их нынешний облик: рот до ушей, сплющенная голова; либо тем, что Плут пожелал их украсить в благодарность за помощь; либо, чаще всего, будучи неблагодарным и в насмешку над ними после получения нужной ему поддержки. В этой последней форме (рот до ушей у Козодоя — результат пререканий) эхо данного мифа ощутимо вплоть до кламат.

Вспомним, что в южноамериканских мифах Козодой взрывается смехом и таким образом обнаруживает, что хранит огонь спрятанным у себя во рту; или обращает камни в осколки, которыми бомбардирует своих противников. В североамериканском мифе тема взрывания обретает еще большую важность: один или несколько Козодоев взрывают большую скалу — откуда происходят все камни мира, согласно одной версии, — и достигают этого тем, что взрываются сами, но посредством другого отверстия тела: вместо того чтобы смеяться, они пукают.

Похоже, речь идет о звуке, производимом вибрацией крыльев, когда птица набрасывается на свою добычу; этот звук, в интерпретации индейцев, — шумный выход кишечных газов. Одна периферийная версия, принадлежащая индейцам юта, разделяет это объяснение. В описании того же феномена Одюбон прибегает к другому образу: "В этот момент, когда птица переходит, так сказать, за середину своего нырка, ее крылья, принимая новое направление и мгновенно открываясь ветру, с силой толкают воздух, подобно парусам судна, внезапно оттянутым назад".

Версии алгонкин, занимающие во всей совокупности центральное положение, соотносят шум от птицы и гром и в Козодое видят посредника между небесными и хтоническими силами, вовлеченными в битву (не будем забывать, что ставкой в таковой выступает гончарство). В версии ассинибойн разбивает скалу гром. Еще в одной версии того же происхождения сообщается: чтобы добиться избавления, Плут обещает руку своей дочери, а потом, как только его освободили, хладнокровно при-

* "Ястреб" *(англ.)*. — *Примеч. пер.*

знается, что у него дочери нет. Плут, здесь же говорится, любит обманывать женщин. Эта черта сближает с моралью мифа майду (см. с. 200).

Независимо от этого возникает другая аналогия, когда сравниваем версию блэкфут мифа о мстительной скале с мифом хидатса о происхождении гончарства и супружеской ревности. В последнем из этих мифов (см. с. 178—179) герой, "опороченный" контактом с соблазнительницей, пытается скрыть инцидент от жены, отрезав кусок своей туники, до которой дотронулась его невестка. Плут, герой мифа блэкфут, поступает таким же образом, когда козодои испражняются на его тунику, чтобы отомстить за деформацию рта их птенцов: он отрывает от туники один за другим лоскуты; в конце концов остается голым, тело покрыто экскрементами, и не остается ничего другого, как погрузиться в воду.

Эта версия блэкфут вызывает два замечания. Несмотря на расстояние, она удивительно сходна с мифом индейцев паринтинтин, принадлежащих по языку к тупи и живущих на Рио-Мадейра бассейна Амазонки. Однажды старик индеец посмеялся над козодоем *(bacurau)*, что у того большой рот. Птица утащила его вверх в воздушные просторы, а затем отпустила. Падая, индеец открыл рот, а птица туда испражнилась: "Вот почему у стариков воняет изо рта". Во-вторых, история, повествуемая мифом блэкфут, разворачивается в ту эпоху, когда мужчины и женщины жили раздельно и брака еще не существовало. Как раз по завершении проделок Плута, в числе которых фигурируют и его действия с козодоями, женщины решились принять мужей. Посредством этой оси мы обнаруживаем связь между Козодоем и проблемой отношений между полами — таковую же, какая была уже проиллюстрирована в начале нашего изучения темы супружеской ревности в мифах, где фигурирует Козодой.

Соседи алгонкин, но сиуан по языку, — дакота Канады называют один из видов козодоя (*Nighthawk* в словаре Ригтса; *Whippoorwill*, с вопросительным знаком, по Уоллису) словом *p'isko*, производным от корня, фонетически близкого к тому, что уже встречался у алгонкин. Один из их мифов повествует, что эта птица уступила Пауку магическую способность, полученную ею от Громов. С тех пор Громы таят зло на нее, а индейцы воздерживаются от совершения приношений ей табаком. Между Громами, хозяевами небесного мира, и Пауком, хозяином наземного мира, Козодой располагается на полпути и несет ответственность за конфликт, приведший к столкновению эти антагонистические силы.

Апачи, южные атапаски, проживают на периферии области, занимаемой мифами о мстительной скале, над которой одерживают верх козодои. И здесь эти птицы занимают важное место. Один вид, вероятно, *Chordeiles minor*, названный словом, близким к алгонкин, — *piše*, обладает, говорят апачи, настолько быстрым полетом, что молнии не могут его достичь. Потому во время грозы они кричат: *piš, piš* — "чтобы уверить, что мы птицы и, как они, в безопасности от молнии". "Ночной сокол" обожествляется; в его честь проводятся обряды. У апачей есть также культ *gahe*, или *jajadeh* — по названию другого козодоя (по-английски *Poorwill: Phaloenoptilus?*) *Gahe*, или *jajadeh* суть духи, обитающие внутри гор, их персонифицируют танцоры в масках. Эти духи днем принимают облик козодоев; а ночью превращаются в женщин

— похитительниц детей, каннибалок. В связи с этим сюжетом отметим, что версии флетхед мифа о мстительной скале замещают козодоев (по другим версиям) двумя старухами, которые также разбивают на куски скалу и являются каннибалками. Плут (здесь — Койот) убивает их. Напомним, что в одной версии калифорнийского мифа о происхождении Козодоя (с. 200) оно связывается с убиением злых шаманов. Неясное свидетельство, предоставленное Гуйе (со ссылкой на Пенарда), по которому калина Гайаны "говорят, что Козодой родился от клеветы", отсылает, по-видимому, к той же совокупности верований, объединяющих козодоев со злыми колдунами.

Важная роль, отводимая апачами козодоям, не только в мифах, но также в главных обрядах, напоминает о роли этих же птиц у айоре, в Южной Америке. Тем более значимо такое сближение, что Козодой айоре, помещенный на вершину их пантеона, — это ревнивая богиня. Со своей стороны те, кто наблюдал апачей, настаивают на том, что следует отвести должное место ревности и зависти, для того чтобы понять психологию и повседневное поведение этих индейцев. Они добавляют, что в языке апачей понятия ревности, зависти и алчности выражаются лишь одним словом, и, похоже, в обычной жизни народа эти три чувства смешиваются.

Глава VI

Оральная алчность и анальное удержание: пара Козодой — Ленивец. Обращение к мифу хиваро о происхождении: космический конфликт и война среди людей. Ленивец, старый враг. Беглый взгляд на его место и роль в различных южноамериканских мифах.

Эгоист, завистник, ревнивец, скупец, обжора — буквально или метафорически, в мифах обеих Америк Козодой коннотирует оральную алчность. Но в чем же суть этого характера, расположенного пукать и испражняться? Недостаточным будет сказать, что для того чтобы взорваться смехом или испустить кишечные газы, требуется морально или физически быть напичканным до предела, когда уже невмоготу сдерживаться. Помимо того что мифы не устанавливают отношение причины и следствия между двумя предрасположенностями, но выводят вперед то одну, то другую, связь устанавливается на более глубоком уровне.

Если полагать оральную алчность в качестве категории мифологического мышления, возникает побуждение задаться вопросом, существует ли эта категория в себе и для себя, образует ли для себя одной все или же, экстрагируя ее из материалов, подвергаемых анализу, не изолируем ли мы при этом часть семантического поля, какое-то состояние среди прочих, принадлежащих одной трансформации?

Сохраняя верность гипотетико-дедуктивному методу, примененному в "Le Totēmisme aujourd'hui" (p. 22—25)[13], я попытаюсь построить, а затем подвергнуть испытанию на фактах таблицу замещений, в которой оральная алчность занимала бы лишь одну из клеток.

Оральное противополагается анальному. Психоанализ сделал для нас такую оппозицию обиходной, однако мы увидим, что в этом отношении мифологическое мышление намного опередило его. Оппозиция *оральное/анальное* затрагивает телесные отверстия. Они могут быть открытыми или закрытыми и соответственно тому оказываются ли они в том или другом состоянии, пригодны к исполнению различных функций: будучи закрытыми — удерживают, а будучи открытыми — поглощают или же выбрасывают наружу. Отсюда таблица с шестью замещениями: оральное удержание, оральная алчность, оральное недержание; и анальное удержание, анальная алчность, анальное недержание. Мы не станем постулировать, что непременно существуют мифы, позволяющие заполнить все клетки. Некоторые, возможно, останутся пустыми, что потребует объяснения. Надо сперва задаться вопросом, какие клетки заполнены.

Следом за Козодоем животные тотчас же выставляют свои кандидатуры. Но даже до того, как произвести сравнение, этот способ постановки проблемы высвечивает двойственность Козодоя. Ибо если птица коннотирует *оральную алчность,* она инвертирует двояко *анальное удержание* и, следовательно, на плане *анального* должна являть собой определенную форму *недержания,* изображаемую чаще всего испусканием газов, а в пределе — дефекацией. Целая группа рассмотренных выше мифов (с. 202—204) служит подтверждением этой трансформации. В отличие от оральной алчности, возникающей из эмпирической дедукции, анальное недержание, приписываемое Козодою, есть результат трансцендентальной дедукции — цепочки логических операций, а не заключений, полученных из наблюдения. Позднее увидим, что мифы возлагают на другое животное, обезьяну-ревуна, коннотацию анального недержания, на этот раз через эмпирическую дедукцию. На минуту обратим внимание на анальное удержание, которое — в таблице замещений — находится в диаметральной оппозиции с оральной алчностью. Животное, которому южноамериканские мифы вверяют груз коннотации анального удержания, — это Ленивец.

Оппозиция Ленивца и Козодоя сразу имеет парадоксальный аспект. Хотя роды козодоя и количество его видов от одного полушария к другому значительно варьируют, этим птицам присуще панамериканское распространение, исключая арктические регионы. Как уже нами проверено, мифы, где фигурируют козодои, являются замечательно гомогенными по всему Новому Свету.

Напротив, ленивец — зубастое млекопитающее, входящее наряду с муравьедами и броненосцами в подпорядок Xenarthres и представленное родами *Bradypus* и *Choloepus,* страдает от плохой терморегуляции, что ограничивает его местообитание теплыми регионами континента, где температура остается почти неизменной. Кроме того, ленивцы, в особенности род *Bradypus,* потребляют небольшое число растительных видов, из них преобладают листья *Cecropia.* "Некоторые считают, что это животное кормится исключительно листьями определенных деревьев" — так уже в XVI в. отмечал Тевет. Благодаря этим двум факторам ленивцы размещены в лесной зоне, идущей обобщенно от Восточной Боливии до Гайаны и охватывающей амазонский бассейн.

Итак, предстает возможность того, чтобы в центре этой области мифы хиваро, отправной пункт данной книги, отвели рядом с Козодоем предпочтительное место Ленивцу. То, что эти двое животных как бы помещены на одно и то же основание, подкрепляет гипотезу, что они образуют пару терминов, находящихся в корреляции и оппозиции. После рассмотрения нескольких фрагментов (в главах I—II) генезиса по хиваро я вновь обращаюсь к нему, с самого его начала.

* * *

У Создателя и его жены было двое детей: Этса, солнце, и Нанту, луна. Согласно версии Стирлинга, Ауху, Козодой, преследовал Луну своими ухаживаниями (вспомним, что в других версиях Солнце и Луна, оба мужчины, ревновали один другого к их общей супруге, там это была Козодой).

В версии Стирлинга у Солнца и Луны, наконец поженившихся (см. с. 169, 172), было четверо детей: Уннуши, Ленивец; Апопа — амазонский Дельфин, всякий раз приставляемый в помощь своему старшему брату, когда этому обитателю леса грозит опасность на воде; затем Хуангани — Пекарь; наконец, дочь — Нижаманче — Маниока или пиво из маниоки, спутница и друг индейцев.

Поскольку, похоже, Солнце и Луна уже не могли производить потомство, их мать вручила им два яйца. Белая цапля украла их; в последовавшем затем столкновении одно из яиц разбилось. Из другого яйца вышла Мика — глиняный кувшин, который отдали в жены Ленивцу. Получив знание от своих родителей о существе супружеских обязанностей, они образовали изначальную пару. Но супруг был ленив, и потому — вот случай об этом сказать — самые большие работы теперь выпадают на долю женщин.

Во время путешествия на пироге у них родился сын Ахимби — Водный Змей, сначала обозревший мир, а затем вернувшийся к родителям. Он встретился со своей матерью, заблудившейся в лесу, и совершил с ней инцест. Солнце застиг их врасплох и изгнал их. У них было много детей, но животные, до того выступавшие помощниками, покинули их.

Уннуши, который был также сбит с толку, наконец осознал свое несчастье. Неизвестно почему он обвинил свою мать Луну в поддержке виновников, избил ее и упрятал в яму. Козодой, отставленный воздыхатель Луны, прибыл в те места. По совету Голубя он изготовил раковинную трубку, вставил ее в лежавший там полый ствол пальмы и издал звук своим инструментом. На этот зов Луна выплеснулась из ямы, прошла насквозь полый ствол, подобно стреле сарбакана, и, гоня перед собой Козодоя, умчалась прямо на небо. Козодою не досталось даже благодарности. С тех пор при свете луны он издает свой жалобный крик.

Когда дети Мики и Ахимби узнали об этих событиях, они отправились на поиски Ленивца, обезглавили его и уменьшили голову. Мстя за него, Мика убила своих детей. Змей Ахимби сразился со своей матерью, убийцей их общего потомства; тогда же неистовствовала гроза, поднялся шторм. Эти семейные битвы лежат в истоках войны

и разделения хиваро на враждующие группы: одни из них — последователи Мики, другие — Ахимби, а прочие — Уннупи.

Солнце и Луна вновь спустились на землю, чтобы положить конец этим раздорам. Силой они ввели Ахимби в полый пальмовый ствол, который принялись медленно вращать, при этом вдувая внутрь воздух, как если бы это был сарбакан. Этим приемом Ахимби был превращен в боа. Солнце и Луна связали его и бросили в стремнину. Заверяя в лучших чувствах, Змей попытался было доказать свой мирный нрав, создав радугу, символ единения. Но дух войны закрыл грозовыми тучами появившееся свечение и постарался возбудить племена друг против друга. Жена Создателя, прабабка Змея, наконец захотела освободить его. Находясь в разъяренном состоянии, Змей не узнал свою прародительницу: потопил ее пирогу, а ее сожрал. Так он утратил последний шанс вернуть себе свободу.

* * *

Надо признать, эта история запутана. Как уже отмечалось при частичном ее изложении (с. 167—169), от версии к версии меняется пол главных героев; кроме того, отсутствуют существенные, по-видимому, эпизоды. В версиях, недавно опубликованных салезианцами, события переданы иначе или представлены иные события, причем непонятно, как они согласуются между собой и с теми, что уже известны.

Действуя поэтапно, начнем с прояснения двух моментов.

Один из эпизодов мифа объясняет происхождение искусства уменьшения голов, в котором хиваро были виртуозами. Первая уменьшенная голова, *tsantsa,* принадлежала обезьяне-ленивцу. Фактически при отсутствии человеческих голов или же когда представлялся случай, хиваро усекали и уменьшали головы ленивцев и приписывали им почти такую же ценность. В результате, и это вполне следует из мифа, они видели в Ленивце предка, но члена враждебной группы, и, более того, престарелого, на что указывают его медлительность и седеющая шерсть, а стало быть, цепко привязанного к жизни.

Чем продолжительнее жизнь противника, тем значительнее одержанная над ним победа: сделав из такой головы *tsantsa,* завладевают душой высшего качества. Один информатор, принадлежащий шуар (группа хиваро), поясняет: "Спрашивают, почему есть обычай усекать голову Ленивца? Дело в том, что мы видим в нем трансформированного древнего шуара, старого врага; поэтому мы его убиваем и чествуем его *tsantsa*". Калина Гвианы под другим углом зрения рассматривают цепкость и стойкость, которую и они признают за ленивцами. Они видят в трехпалом Ленивце *(Bradypus)* самого сильного из духов подводного мира: "Когда люди, управляющие пирогами, слышат, как дух, воплощенный в Ленивца, издает свой пронзительный крик "ай, ай", они приходят в ужас. Эти духи сдавливают пироги в своих невидимых руках, утаскивают их в водную толщу и, сжимая путешественников в смертельном объятии, дробят им кости".



Ленивец *Bradypus tridactylus*
(Brehm, 1890. Vol. 2. P. 647)

Второй момент касается яиц. Сверхъестественные существа, рожденные из яиц, присущи не только мифологии хиваро. Этот мотив прослеживается: в направлении на северо-восток до Гайаны (хуакиритаре); на юго-запад, на территории древнего Перу (уамачуко); у мбая, вблизи чако. Мотив распространен по всему Тихому океану: его обнаруживают в Океании, Индонезии, Корее, Китае и даже в Индии. Не задаваясь вопросом о таком распространении, удовольствуемся, отметив, что этот мотив, так сказать, рационализирован в версии шуар, где хотя прямо не утверждается, но дается понять, что у матери Солнца есть любовник — Селезень; по-видимому, по этой причине муж убил ее, а разрубив тело на части, нашел в ее лоне яйца. В версии агуаруна Селезень получает яйца обратно и высиживает их.

После сказанного вернемся к проанализированным в начале книги мифам хиваро, из той же совокупности. В них объясняется, что некогда небо и земля сообщались; предки индейцев свободно перемещались в обе стороны. Сообщение прекратилось, когда разорвалась лиана, по которой Солнце и Луна поднялись на небо. Напомним, речь шла о том, чтобы помешать женщине Козодой присоединиться к ним. Версия шуар изъясняет это эксплицитно: "Если бы лиану не разрезали, она продолжала бы висеть, и мы также могли бы подняться на небо с земли". Минули эти счастливые времена, но сохраняется одно свидетельство:

гончарная глина, которую выронила женщина Козодой или в которую она превратилась при падении.

Итак, наблюдается замечательный параллелизм между этими мифами и мифами о происхождении огня кухни (резюмированными и обсужденными в книге "Голый человек" — "L'Homme nu")[14]. Подобно тому как огонь кухни, некогда присутствовавший на земле, есть свидетельство того, что нижний и верхний миры сообщались, так же и гончарная глина, предполагающая огонь — поскольку требуется обжиг, чтобы сделать ее прочной, — в коммуникации между мирами играет роль термина-медиатора.

В мифах хиваро этот термин выступает в трех разновидностях; женщина Козодой, невольная создательница гончарной глины, — одна из разновидностей. Две другие последовательно проявляются в версии Стирлинга. Сначала это Нухи — сын Луны, еще до того как она стала женой Солнца, моделированный ею из глины; Козодой (здесь это мужчина) из ревности разламывает его; сын Луны умирает и становится землей, на которой мы живем. Наконец Мика — глиняный кувшин.

Теперь конструкция этого мифа становится несколько более ясной. Как и другие уже встречавшиеся мифы (с. 177—179, 190—192), данный миф делает из гончарства ставку в сражении сил неба и хтонического мира. Мика в двояком смысле имеет небесную привязку: она вышла из яйца, данного светилам Солнцу и Луне; и от уничтожения это яйцо было спасено птицей. Эта создательница, будучи связанной с небом, притягивается к нижнему миру своим сыном Водным Змеем, вступающим с ней в инцестозную связь. Соответственно этому Луна, мать Мики, будет погребена (положена в землю), а потом в конечном счете достигнет неба; и Змей, сын Мики, пожравший своего небесного предка (та желала его освободить), окончательно будет водворен в водную глубь, иначе говоря, нижний мир.

В ходе этих столкновений возникает нечто новое: разделение племен и война — эти темы поступательно заполняют вторую часть повествования. Ибо в конце концов в выигрыше останется только сама война: "После того как удалось избежать умиротворения [символом чего была радуга], дух войны Масата принялся бегать от племени к племени, выкрикивая свой наказ: "Воюйте! Воюйте!"

(Оставляя в стороне инверсию в полюсе воды: *верх* → *низ,* — отметим ту поразительную симметрию, выказанную данным мифом, с мифом древних майя, представление о котором дает страница Дрезденского кодекса*.)

Говоря в целом, хиваро передают (по-римски, можно сказать, имея в виду труды г-на Жоржа Дюмезиля[15]) космический конфликт между небесными и хтоническими силами в языке политического конфликта,

---

*На обложке французского издания "Ревнивой горшечницы" воспроизведена эта страница (Maya, *Codex de Dresde:* l'ēdition en fac-similē de *Akademische Druck-u. Verlagsanstalt,* Graz, Autriche. P. 74) с пояснением: "Разрушение мира посредством потопа. Потоки воды извергаются из пасти и туловища небесного змея и вазы, переворачиваемой богиней Иш-Чель, представленной своим вредоносным аспектом. Присевший на корточках черный бог войны и человеческие жертвоприношения застыли в ожидании". — *Примеч. пер.*

где противостоящими лагерями выступают племена. Но не осуществляют ли такой же перенос, и еще более прямо, мифы хиваро о происхождении гончарной глины? Ведь сказанное ими сводится к следующему: прежде существовавшее сообщение между небом и землей прекратилось вследствие конфликта, противопоставившего, в полиандрической семье, двух мужей по поводу их жены. Конфликт лежит в основании такой семьи, но он упрочивается тем обостренным чувством ревности, какое, по свидетельству наблюдателей, выказывают хиваро в адрес своих супруг, эта ревность противопоставляет их между собой и по отношению к чужакам. И мифы, и местные информаторы явно подчеркивают этот аспект туземной жизни.

В одной небольшой сказке агуаруна ставится вопрос о причинах, сделавших индейцев столь ревнивыми относительно своих жен, — следовательно, они таковы. Информатор из среды шуар, комментируя дурное поведение женщины Козодой — по его мнению, ответственной за те ссоры, что возникают сегодня между мужчинами по поводу женщин, — прояснил связь между личными разногласиями и войной: "Когда замужняя женщина встречает другого мужчину, то ее муж и этот мужчина не ограничиваются спором, а объявляют друг другу войну и сражаются, пока один из них не убьет другого. Так и сегодня мужьям приходится ревниво наблюдать за своими женами, чтобы не возникало ссор". Предлагая усматривать в распрях, мотивированных супружеской ревностью, умéньшенную модель и предвосхищаемый образ войны, я не взываю к мифам. Из приведенного свидетельства видно, что подобным образом понимают такие распри сами индейцы.

* * *

Конечно, ничто из этого не объясняет место Ленивца в генезисе хиваро. На этой проблеме мы задержимся в течение продолжительного времени. Для начала введу несколько мифов, происходящих из других популяций и имеющих двоякий интерес: там фигурирует Ленивец, и есть возможность увязать эти мифы с теми, что уже обсуждались. Ограничив таким образом проблему, мы сможем сразу же к ней приступить.

В Южной Америке хиваро — не единственные, кто делает из Ленивца своего предка. Мотилоны, один из народов Колумбии, говорят, что при начале мира Ленивец был человеком. Ипурина — индейцы языковой семьи аравак, живущие в Бразилии, в бассейне Рио-Пурус (в нескольких километрах к юго-востоку от хиваро), — полагают, что произошли от Ленивца, согласно одному из их мифов (M_{331}, см. "От меда к пеплу" — "Du Miel aux Cendres"), некогда на солнце находился большой котел, где кипели отбросы, собиравшиеся по миру множеством аистов. Как только эта гниль была сварена и снова достигала земли, они пожирали ее.

Вождь аистов, создатель всех птиц, однажды бросил в почти пустой котел круглый камень. Котел тотчас же наполнился кипящей водой, выплеснувшейся и распространившейся по земле, сжигая все деревья и "даже реки". Выжили только люди и одно дерево из семейства бобовых (вид *Cassia,* используемое индейцами в качестве слабительного). Ленивец, бывший в ту эпоху человеком, взобрался на дерево

в поисках плодов, чтобы накормить своих изголодавшихся спутников. Солнце и луна исчезли, царила глубокая ночь.

Ленивец насобирал плодов, выбросил содержавшиеся в них семена. Чем ниже они падали (сперва на землю, а потом в воду, все глубже), тем яснее проступало солнце: сначала крошечное, мало-помалу возрастало до своих нынешних размеров. Ленивец получил от вождя аистов семена съедобных растений, и индейцы смогли заняться огородничеством. Ежедневно одного человека из тех, кто не желал работать, пожирал вождь аистов. Котел по-прежнему имеется на небе, но он пуст.

На первый взгляд, у данного мифа нет никакой связи с теми мифами, что до сих пор нам встречались. Надо поближе рассмотреть его. У хиваро с неба на землю падает глина — сырье для гончарства. У ипурина — наоборот: в начале времен гончарство существовало на небе, в состоянии уже изготовленного предмета. Трансферту пространственному соответствует трансферт во времени: котелок служит не для приготовления свежих продуктов, но для нечистот и прочей гнили, находящихся на конце кулинарного цикла, а не в его начале. В этой кухне навыворот аисты не вкушают пищу; вернее будет сказать, что, будучи потребителями отбросов, остатков нормальной кухни, они поглощают не-продукты.

То, что круглый и, следовательно, незатронутый цельный камень, брошенный в почти пустой котел, смог наполнить его кипящей водой, такой, что, растекшись, она истребила мир, поразительным образом инвертирует мифы айоре, группы боливийских чако (см. с. 189), где осколки камня то превращаются в огонь, то вызывают потрясение. Дополнительное доказательство того, что при переходе от одной группы мифов к другой одни и те же термины инвертируются: в мифах чако, относящихся к великому пожару, единственное сохранившееся дерево — *algarrobo*, из бобовых, пищевое по преимуществу. А в мифе ипурина это *Cassia*, также из бобовых, но принимаемое не с тем, чтобы насытиться, а чтобы освободить желудок. Наконец, воротила камней, творец потрясения, из Козодоя у айоре становится Аистом у ипурина.

Итак, эти мифы находятся в отношении трансформации. Думаю, нет возражений на то, что понятие о всеобщем пожаре, вызванном обжигающей водой (истребляющей даже реки!), не может представлять собой первоначальное состояние трансформации. Скорее это завершение бессознательных операций над первичным состоянием, аргументом к которому мог быть только пожар от огня. Благодаря этому нам делается понятнее, что миф ипурина разворачивается в мире навыворот, где сосуды из земли, предшественники искусства гончарства, служат созданию анти-кухни и где вода, доведенная до кипения, а не собственно огонь, вызывает пожар.

Уфайна, или танимука — маленькое племя юго-востока Колумбии, принадлежит языковой семье тукано. У них имеется миф, симметричный мифу ипурина. Там фигурирует Ленивец — в качестве творца долгой ночи (вместо того чтобы быть победителем над ней) и вызывающего голод индейцев, а не снабжающего их пищей. Еще тогда, когда у него был человеческий облик, он влез на верхушку дерева, а затем по лиане взобрался на небо. Он уцепился за солнце и заслонил его. Земля погрузилась во тьму, начался дождь: это был старик, который мочился. Повсюду распространилось наводнение, не осталось никакой пищи. Плод

Micrandra (из молочайных), упавший в воду, вызвал ее вскипание. Старика-Ленивца бомбардировали снарядами, и наконец удалось разрезать его пополам. Одна половина упала в воду и стала водоплавающей птицей, а другая, задержанная веткой, превратилась в двупалого Ленивца *(Choloepus)*. Опять засверкало солнце.

Раздвоение мифологического существа на водоплавающую птицу и Ленивца тем более привлекает внимание, что миф ипурина, со своей стороны, в рамках одной пары устанавливает оппозицию вождя Аистов и Ленивца. У имутина верхнего Парагвая, близкородственных по языку и культуре к бороро, имеется миф, в котором кипящая вода (присутствующая в мифе танимука) играет ту же роль агента пожара, что у ипурина. Эта вода принадлежала выдрам, также акватическим существам. В то время когда Солнце и Луна, друзья, жили на земле, речные выдры *(Pteronura brasiliensis)* владели большими котлами, наполненными кипящей водой, там они варили свой улов. Солнце страстно пожелал красивейшего из котлов: превратился в крысу и украл его. Поскольку тот был слишком тяжелым и горячим, Солнцу пришлось призвать на помощь Луну. Оказавшись неловким, Луна выронил кипящий котел, отчего загорелся лес. Чтобы спастись от пламени, Солнце превратился в *gãviao-tesoureiro* (из соколиных, с хвостом, продолженным двумя большими перьями; миф бытовал и был записан на португальском языке), а Луна — в *corujinha* ("малая сова"). Но вместо того чтобы взлететь над огнем, Луна укрылся в густом кустарнике и погиб, истребленный огнем. Солнце собрал кости и воскресил своего компаньона.



Ленивец *Choloepus didactylus* (Vogt. 1884. Fig. 240. P. 496)

Эти две птицы могли быть дубликатом или же комбинаторным вариантом большого и малого Козодоев. Как и у первого из них, у некоторых Козодоев Тропической Америки имеется два длинных хвостовых пера (Curiango tesoura — на португальском; роды *Macropsalis* и *Hydropsalis*), и нам уже встречалась (с. 183) птица, обозначенная как сова, но которая, оказывается, Козодой. У этих двух семейств общим являются ночной нрав и мягкое оперение, делающее бесшумным их полет. В версии этого мифа у бороро (M_{120} — см. "Сырое и вареное") акватические птицы, а не водные млекопитающие, стерегут всю питьевую воду в больших тяжелых кувшинах. Солнце собирается попросить напиться, неосторожно приподнимает кувшин, роняет его, и вода растекается. Птицы рассержены, и поскольку им досаждает жар от Солнца, они машут веерами, вызывая ветер, увлекающий Солнце и Луну на небо, откуда те уже не спустятся. В отличие от мифов хиваро решительное разделение верхнего и нижнего миров происходит от ссоры между светилами и одной или несколькими птицами — здесь птицы из отряда голенастых, а там Козодой. Эта ссора возникает в связи с глиняными вазами, или же она влечет за собой появление глины, которая используется для изготовления горшков.

Откроем скобки. Ясно, что питьевая вода, содержащаяся в глиняных кувшинах, о которой говорится в мифе бороро, представляет культурную воду, эквивалент "в ключе воды", так сказать, огню кухни — в мифах, трактующих его происхождение. В Южной Америке во многих мифах говорится, что некогда огонь кухни принадлежал ягуару. А здесь вода кухни — та, которую пьют, — принадлежала некогда акватическим птицам. То, что ягуар утратил огонь кухни, обрекает его отныне питаться сырым. Таким же образом утрата культурной воды акватическими птицами обрекает их искать себе пропитания в природной воде озер и болот. Прислушаемся к мифу бороро: "У вас не будет потребности в горшках. Отныне вы будете водными птицами, станете искать себе пищу в озерах. Вы будете есть крабов, маленьких рыбок, тину и водную растительность".

То, что здесь идет речь о разделе между природой и культурой, но *при посредстве гончарства,* следует также из одной детали, которой завершается миф ипурина: отныне вождь Аистов будет карать ленивых огородников. А во втором томе "Энциклопедии бороро" *(L'Encyclopédie bororo)* тот миф, который только что комментировался, предшествует другому, действительно собранному следом, толкующему о наказании земледельцев за небрежение. Итак, мифы устанавливают звено связи между земледелием и обычаем (точнее, употреблением)* гончарства.

Возвратимся теперь к животным — протагонистам в этих мифах. Акватические птицы заступают здесь на то место, которое в других мифах занимал Козодой, и эти мифы также адресуются к той эпохе, когда Солнце, жившее еще на земле (бороро) или ввергнутое туда (ипурина), поднимается, или окончательно возвращается, на небо благо-

---

*В оригинале — игра слов, используемая автором для передачи содержащегося в мифологическом поле признака хороший / дурной (допускающий небрежение): ..."bon usage" означает "(долгое) употребление, использование" и, буквально, "хороший обычай", что как бы вводит противоположение хороших пользователей гончарства — дурным земледельцам. — *Примеч. пер.*

даря акватическим птицам (бороро) или же Ленивцу (ипурина). Версия танимука, которая инвертирует повествование ипурина, придерживается той же схемы, при этом располагая по-иному термины: некий персонаж разделяет более, чем того требуется, солнце от земли; для возвращения к нормальной ситуации это злосчастное существо окажется раскроенным надвое и породит от одной части — акватическую птицу (*perico d'agua* — в грубом испанском рассказчика), а от другой — Ленивца. Таким образом оказывается восстановленной, в завершение регрессивного демарша, пара, вводимая мифом ипурина (см. с. 211—212).

По другую сторону границы Колумбии и Бразилии — у тукуна на Рио-Солимоэнс, лингвистически изолированных, но находящихся недалеко от танимука, есть миф, весьма сходный с мифом последних. Тукуна рассказывают, что в начале времен на земле царила тьма, так как огромное дерево породы *Ceiba* (кажется, то самое, на которое взбирается скверный персонаж из мифа танимука для нападения на солнце) заслоняло солнце. Ночная Обезьяна каждый день приходила к дереву *arara tucupy* (*Parkia oppositifolia* — из бобовых), плодами которого питалась. Она удовлетворяла свои потребности в нижней части дерева, всякий раз делая просвет. Культурный герой бомбардировал листву дерева кожурой плодов и продырявил ее во множестве мест, так что смог проходить свет. Таково происхождение звезд.

Убедившись, что сделал просвет над деревом, герой со своим братом, при поддержке муравьев и термитов, разрезал ствол. Дерево осталось подвешенным на небесном своде. Возник вопрос, кто же его удерживает. Маленькая белка обнаружила, что это двупалый Ленивец. Ему бросили в глаза муравьев — животное выпустило дерево, и оно упало.

Одно замечание по поводу *arara tucupy*. Это бобовое приносит маленькие ничтожные стручки, ими питаются лишь животные. С точки зрения человека, это не-пища, противостоящая одновременно и *algarrobo* — весьма отменной пище у чако, и дереву породы *Cassia*, используемому, как я говорил, в качестве слабительного, которое, следовательно, является анти-пищей. Представляется так, что три бобовых растения образуют систему, подобно самим мифам, где они фигурируют. Остается случай *Micrandra* — это не бобовое, и об его использовании у меня нет сведений. Но если учесть, что молочайные вообще-то используются в качестве слабительного или рвотного в Южной Америке, то можно увидеть в *Micrandra* комбинаторный вариант *Cassia*.

Вспомним, что в мифе ипурина Ленивец бросает с верхушки дерева семена, которые он собирает, чтобы накормить своих голодных спутников. В качестве подателя пищи — семенами *Cassia*, слабительным, как только что я напомнил, то есть анти-пищи, — он осуществляет дефекацию навыворот. Мы найдем этому подтверждение в следующей главе. Таким же образом светящиеся испражнения ночной Обезьяны предвосхищают испражнения Ленивца, которые превращаются в кометы или огненные метеоры, когда, как вскоре увидим, нельзя спуститься на землю для дефекации.

Воздвигнув раму, предоставим Ленивцу занять передний план сцены.

Глава VII

Ленивец, космологический символ. Экскременты Ленивца. Познания индейцев и познания натуралистов. Другие отношения корреляции и оппозиции между Ленивцем и Козодоем. Гончарство и ткачество.

Танимука, тукуна, ипурина — эти индейцы наделяют Ленивца космической функцией. Еще более она проступает на юге, у такана Восточной Боливии, возможно, принадлежащих по языку к семье пано. Фактически, и это подтвердится впоследствии, мифы танимука, тукуна и ипурина образуют кайму некой мифологической системы, которая, в Экваториальной и Тропической Америке, имеет свое главное местонахождение вдоль Анд и уклоняется в северо-восточном направлении вплоть до Гайаны.

Вот что рассказывают такана. В те времена, когда люди не знали огня и питались ветром, один индеец поведал о Ленивце двум своим маленьким сыновьям. Животное поедало листья дерева *davi* (сходно с деревом из мифов танимука и тукуна), на котором почти все время находилось. Забавляясь, дети мешали животному спуститься по нужде. Обозленный Ленивец пригрозил убить их, а заодно и многих людей. Поскольку дети продолжали травлю, он бросился на землю, где и облег-



Красный ревун Alouatta (Mycetes) seniculus (Vogt, 1884. Fig. 14. P. 50)

чился. Почва задымилась, выплеснулось пламя, распространился пожар; земля разверзлась, и люди оказались погребены.

Все же кое-кто выжил, среди них одна старуха. Она приписала бедствие тому, что дети препятствовали Ленивцу сойти с дерева для дефекации. Она пояснила, что в таких случаях следует предоставлять возможность животному спуститься на землю в полной тишине.

Когда пожар прекратился, из подземного мира вышло наверх новое человечество, взбираясь по палкам, поставленным одна на другую. Меньшие размерами, чем нынешние люди, эти существа тем не менее являются нашими предками. От пожара происходит желтое пятно, имеющееся у Ленивца-самца на спине. Если бы не произошло пожара, люди по-прежнему питались бы ветром.

Варианты мифа по-разному представляют теорию старухи. Если, чтобы испражниться на земле, Ленивцу пришлось слишком быстро спускаться с дерева или упасть, на земле образуется дыра; если он выпустит свои экскременты с верхушки дерева, удар их о землю будет подобен удару кометы. Земля повернется вокруг своей оси, обитатели земли погибнут; или же земля разверзнется, хлынет вода, и все будет разрушено наводнением.

Согласно другой версии, красные Обезьяны-Ревуны, устроившись на огромном дереве, плодами которого питались, мочились и испражнялись сверху вниз, нисколько не стесняясь. Маневр Ленивца, спускавшегося с дерева по соседству, для того чтобы облегчиться, вызвал у них удивление; они спросили, какова причина. Ленивец ответил, что если бы он последовал их примеру, то земля повернулась бы вокруг своей оси; тогда *Idsetti-deha* (буквально: "Солнце-люди", обитатели хтонического мира) поднимутся на поверхность, а нынешние жители земли будут жить в подземном мире. И Ленивцы по-прежнему, когда надо облегчиться, спускаются на землю.

Вспомним, что в одном из мифов ашуар (с. 171) чудесный ребенок (который позднее станет Ленивцем Уюш), обижаемый детьми, спускается в подземный мир, продвигаясь туда по полости бамбука. Он испражняется, с равномерными интервалами, наделяя таким образом бамбук его узлами. В своей версии того же мифа индейцы агуаруна, другая группа хиваро, делают из него творца кишечных газов.

У верований такана относительно Ленивца есть также эквивалент в Гайане, где о малом Ленивце *(Bradypus tridactylus)* говорят *kupirisi*, "Солнечный Ленивец" — по желтому пятну у него между лопаток. По той же причине бразильские крестьяне называют его *ai de bentinho*, "Ленивец с наплечной повязкой". Выражение калина *kupirisi yumañ*, "отец (?) Ленивца" обозначает некое светило, находящееся низко над горизонтом в начале большого сухого сезона: "Караибы тогда говорят: "Ленивец [звезда с таким названием] спускается на землю, чтобы справить свою нужду, и затем год у него не будет в этом потребности". Ленивец издает крик в тот момент, когда звезда находится близко у горизонта, потому его и называют *kupirisi yumañ*".

Ягуа (соседи тукуна) верят, что два Ленивца с человеческой головой, рожденные от менструальной крови, поддерживают мир по краям. Всякое их ошибочное движение подорвало бы это равновесие; возникла

бы опасность, что мир опрокинется, последовал бы катаклизм. На полпути между хиваро и такана, на леднике Анд, индейцы кампа и мачигенга называют именем Ленивца большое Магелланово Облако. Согласно мачигенга, это было единственное небесное светило до того, как луна стала освещать землю (см. ниже, с. 257).

В большом мифе о Порономинаре, культурном герое индейцев баре (по языку — араваки, живут в пограничье Бразилии и Венесуэлы), также, похоже, предстают астрономические коннотации. В другом месте ("Мифологики", т. 1, 3 и 4 — Mythologiques I: 170; III: 103; IV: 377, 462) я подчеркнул черты сходства этого персонажа с луной. Порономинаре — искатель приключений и ловелас, которого индейцы из ревности хотели бы убить. Он побеждает их одного за другим, превращает их в животных и определяет каждому присущие им с тех пор физический облик и образ жизни. Встреченный последним, Ленивец проявляет хитрость, уверяет в своих добрых намерениях. Так он завлекает героя на вершину дерева, а там ввергает его в пустоту. Под действием своей тяжести Порономинаре буравит землю, подобно метеору, и попадает в нижний мир. Ленивец ликует, полагает, что стал единственным хозяином "солнца, луны, звезд, земли, воды, птиц и других животных — всего...". Он намеревается съесть свою жертву, сделать из кости флейту и играть на ней, соблазняя девушек.

В подземном мире Порономинаре принимают цикады. Говорят ему, что возвратят его на землю, когда в конце лета при новолунии снова туда поднимутся (сезон цикад наступает в августе — сентябре). В условленный день цикады поднимают Порономинаре по полости его сарбакана*. Он замечает Ленивца, поющего при луне, похваляющегося тем, что убил его. Герой решетит его стрелами сарбакана, и Ленивец падает в нижний мир. Порономинаре взбирается на дерево, отцепляет гамак своего врага и сбрасывает его на землю — гамак превращается в Ленивца, такого, каким мы его видим сегодня: "Никогда ты не будешь петь при луне; отныне ты будешь насвистывать в молчании ночи. Ты будешь вождем ленивцев".

Известный во множестве версий, в которых герой иногда носит другое имя и детали интриги отличаются, миф о Порономинаре распространен на широкой территории, охватывающей север Бразилии, юг Венесуэлы и Гайану, — территории, весьма удаленной от страны такана; и тем не менее поражает повсеместное сохранение одной и той же схемы. Низвергнутый Ленивцем и буравящий землю, подобно метеору, Порономинаре выступает в той роли, которую такана приписывают экскрементам этого животного, испускающего их с верхушки дерева. В обоих случаях земля разверзается, открывая доступ в нижний мир, откуда возникнут либо *Idsetti-deha,* учредители новой эры, либо цикады, чье возвращение наверх маркирует смену сезонов.

* * *

Итак, от такана Восточной Боливии вплоть до калина Гайаны, пройдя через посредство целого ряда народов, Ленивец фигурирует в качестве космологического символа. Наиболее явственно у такана, но

---

* стрелометательная трубка. — *Примеч. пер.*

также и у других, мифы увязывают эту роль с повадками животного, в особенности с тем, что касается функций выделения.

Вопрос, который следует теперь поставить, как это делалось для Козодоя, состоит в том, чтобы узнать, действуют ли мифы, приписывающие Ленивцу особенные повадки, исходя из эмпирической или же трансцендентальной дедукции. Ответ не вызывает никакого сомнения, ибо в рассмотренных мифах индейцы выказывают себя превосходными натуралистами.

Пребывая с европейскими путешественниками XVI—XVIII вв., а иногда и более позднего времени, мы находимся на полпути между наблюдением и плодами фантазии. И все же соотнесем то, чем Порономинаре наделил Ленивца, с наблюдениями Овьедо-и-Вальдеса, записанными в первой половине XVI в.: "Его голос [Ленивца] разительно отличается от голосов всех других животных мира. Его слышно только ночью; в целом это продолжающаяся песня, испускаемая с перерывами, составленная из шести нисходящих нот. Начиная с самой высокой, голос затем поступательно понижается. Как если бы кто-то говорил: ля, соль, фа, ми, ре, до, — животное поет: а, а, а, а, а, а". Один современный натуралист еще более прямо подкрепляет сведения мифа по крайней мере в том, что касается рода *Bradypus:* "В крике выдерживается ре диез в течение нескольких секунд, имитируемое свистом, на что животные отвечают как раз этой нотой, не реагируя на ми, фа, до, ни даже на чистое ре".

Уллоа, путешественник XVI в., утверждает (что согласуется вообще-то с мифом тенетехара), что Ленивец сбрасывает на землю плоды, собираемые им на деревьях, а затем сворачивается в клубок и падает на землю, чтобы съесть их. Два века спустя Шомбург говорит, что Ленивец, не будучи способен ходить по земле, передвигается с ветки на ветку. Эти свидетельства изрядно противоречат друг другу. Зато все наблюдения натуралистов подтверждают ту весьма характерную манеру, хорошо описанную в мифах такана, с какой Ленивец приступает к дефекации.

Ленивцы, наблюдавшиеся в неволе, "опустошали свой мочевой пузырь примерно шесть дней, а вскоре после этого в течение такого же периода — ободочную кишку. Можно было вызвать извержение, брызнув на задние лапы животного холодной воды и дав ей затем стечь, при этом животное, удерживаемое за лапы, оставалось неподвижным. Обучившись этой технике, мы повторяли ее каждые три дня"*. Излишняя заботливость; согласно другим наблюдателям, пищеварительный цикл ленивца длится до восьми и даже десяти дней: "В течение этого промежутка времени животное накапливает, а затем выделяет сразу огромное количество твердых фекальных шариков, около сантиметра в диаметре, весящих в целом до одного-двух фунтов. Экскременты сухие, волокнистые, черного цвета. Желудок у Ленивца обладает огромной вместимостью; когда полон, он большой, как человеческая голова. Его вес тогда составляет четверть от всего веса животного".

---

*Я повторно приношу благодарность профессору Франсуа Бурлиеру, предоставившему мне двадцать лет назад, для одной из моих лекций, список источников, чтобы справиться по биологии ленивца.

Добавим еще вот это свидетельство: "После грозы в роще величественных диких фикусов (по-немецки Würgfeige) я наблюдал, каким образом четыре ленивца с помощью лиан спускались с разных сторон на землю. Достигнув земли, они облегчились в кучу экскрементов, оставленных также ленивцами. Операция тянулась долго, каждое животное произвело значительное количество вещества. Пока эти четверо зверей оправлялись, они сидели на корточках, выпрямив верхнюю часть тела, ухватившись за корни; у многих глаза были закрыты. Присутствие зрителей нисколько не смущало их, казалось, они этого не видят. Не знаю, можно ли обобщить этот случай дефекации на земле, в определенном месте. Одновременный спуск животных можно было отнести на счет резкого падения температуры из-за грозы, которая, должно быть, привела к усилению перистальтики кишечника".

Автор проявляет нерешительность в обобщении своего наблюдения, но другие натуралисты подтверждают, что ленивец обычно испражняется в одном и том же месте — и в естественных условиях, и в неволе. Это же подразумевается и в мифах такана. К тому же шуар, когда, чтобы убить ленивца (голову которого они хотят уменьшить), побуждают его спуститься вниз с дерева, где он сидит: "Иди! Иди! Сюда, друг, чтобы ты смог спокойно покакать..." Что касается замечания о снижении температуры во время грозы, то араваки Гайаны подтверждают это своей поговоркой: "Когда дует ветер, ленивец выходит"*. Трумаи региона Шингу обозначают Ленивца словом *suut,* что значит также "ветер"; они верят, что Ленивец — хозяин ветра и что он может вызвать бурю.

То, что выделение у ленивцев происходит через большие промежутки, обусловлено также тем, что они совсем мало едят, иногда раз в два дня, и даже могут воздерживаться несколько дней подряд. Я уже сообщал, что *Bradypus* питается почти исключительно листьями *Cecropia; Choloepus* привык к более разнообразному меню.

Эта умеренность не осталась незамеченной прежними путешественниками, и порой у них можно встретить крайние выводы: "Кое-что другое заслуживает внимания, — говорит Тевет в связи с ленивцем, — а именно, что этого зверя никогда не видели, чтобы он ел, ни один из живущих людей [подразумевается: в продолжение жизни отдельного человека], хотя дикари держали его на протяжении долгого времени, чтобы увидеть, будет ли он есть, так они сами мне рассказывали". Также в XVI в. Овьедо-и-Вальдес заявляет: "У меня был ленивец. Все, что я смог понять, — то, что это животное питается воздухом [...]. Никогда не видели, чтобы он что-либо ел, но он постоянно поворачивал свою голову, рот в направлении ветра". Все в ту же эпоху Лери выражается следующим образом: "Я слышал не только от дикарей, но и от переводчиков, живших долгое время в данной стране, что никто из людей не видел ни на открытой местности, ни дома это животное едящим; так что, по убеждению некоторых, оно питается ветром". Одушевленные существа, едоки ветра, уже были представлены на нашем пути (см. с. 216). Вскоре мы снова их обнаружим.

---

*В оригинале игра слов: *marcher* (о ленивце) означает "идти, выходить", а также "соглашаться, попадаться на удочку". Таким образом для читателя создается возможность вхождения в ментальность индейцев. — *Примеч. пер.*

Способный удерживать свои экскременты благодаря обширной ректальной полости, где он складирует значительное количество фекального вещества, ленивец ест так мало, что можно поверить, что он питается только воздухом. Так еще раз подтверждается, что умозрительные построения мифов, экстравагантные на первый взгляд, покоятся на весьма позитивных зоологических и ботанических знаниях. Людям не удалось бы их приобрести, если бы они не испытывали всякий раз захватывающее любопытство по отношению к существам и вещам, окружающим их. Но мифологическое мышление идет за пределы этих наблюдений. Оно делает из них заключения, не узакониваемые опытным путем, но удовлетворяющие воображение и рефлексию.

Подобно другим животным или сверхъестественным существам, о которых я буду вести речь, Ленивец, согласно карибам Гайаны, не имеет ануса; подразумевается, скорее, что уже не имеет. Когда мир был окончательно упорядочен, животных подвергли испытанию в плавании. Ленивец потерпел неудачу, поскольку безостановочно пукал; пришлось заткнуть ему анус тампоном из грязи (ленивцы волочатся по земле, но они хорошие пловцы). Изначально наделенный скоплением газов в кишечнике, подобно Козодою из североамериканских мифов (см. выше, с. 202—203), Ленивец отличается в этом отношении от него тем, что утратил это качество. Как относительно *анального удержания,* так и отсутствия *оральной алчности* (Ленивец ест мало или, говорят, вовсе не ест) мифы, следовательно, ставят Ленивца в корреляцию и оппозицию с Козодоем.

* * *

Это не единственный способ, каким действуют мифы, устанавливая такое двоякое отношение. Персонажу мифа модок (с. 200—201), сближаемому с Козодоем в других калифорнийских мифах — неумелый охотник, кормящий своих жен тем мясом, что срезает у себя с ног, — соответствует в Южной Америке, в одном мифе мундуруку, индейцу, который ведет себя подобным образом: на глазах участников охоты он удаляется от компаньонов и, изъяв кусок мяса со своего бедра, делает вид, что убил какого-то оленя. За ним приглядывают, и обнаруживается, что "он приносит только плохое мясо, взятое от его собственного тела". Будучи разоблачен, этот человек забирается с ногами в гамак, обматывается им полностью и становится первым Ленивцем. По сути, ту же историю тенетехара рассказывают о Черепахе; но у них Ленивец замещает Черепаху в группе амазонских мифов, где последнее из этих животных одурачивает Ягуара. То, что Ленивец и Черепаха могут быть заместимы, вытекает также из мифов такана, где то и другие животное принимают на себя роль оппозита Обезьяне-Ревуну.

И Козодой, и Ленивец имеют отношение к ревности. Я показал это для Козодоя, а карибы Гайаны говорят, что Ленивец происходит от ревности, фактически является воплощением этой страсти. В различных мифах человеческим возлюбленным, ей либо ему, придан Козодой, соответственно самец либо самка, как свидетельство злопамятной ревности. Так, в одном из мифов араваков Гайаны главным героем высту-

пает Ленивец *(Choloepus didactylus)*, дурно обращающийся со своей человеческой возлюбленной, царапающий, выдирающий у нее волосы за то, что какой-то индеец застал их врасплох и выслеживает. Этот индеец убивает животное и выступает его заместителем у дамы.

В мифе мундуруку рассказывается, что девица-ленивец по имени Арабен воспротивилась поползновениям индейца. Она сослалась на то, что первая жена воздыхателя и другие женщины деревни насмехались или, похоже, подшучивали над ее плохими зубами. Но обвинение было ложным, ввиду чего члены клана Ленивец считаются обманщиками и ревнивцами, которым нравится поносить одних перед другими.

В одном мифе, о котором я уже говорил (с. 161), Грифы ревнуют к Ленивцу, к жене которого они испытывают страстное вожделение. Они стремятся избавиться от него, прибегая к разным уловкам, но Ленивец выдерживает все навязываемые ему испытания. Он осушает озеро своим сарбаканом, используя его как выводную трубу, и спасается от пожара, укрываясь в норе ящерицы: длинный подземный вход туда расположен как раз недалеко от него.

Другое отношение корреляции и оппозиции между Ленивцем и Козодоем: тот и другой связаны с какой-то технической деятельностью. Мы видели, что мифы хиваро помещают Козодоя к истокам гончарства. Место Ленивца там, где ткачество. Согласно мифу такана, в те времена, когда Ленивцы имели облик, подобный людям, младший из двух братьев влюбился в женщину-Ленивца. Никакая женщина не могла сравниться с ней в плетении и тканье гамаков, сумок и поясов. Старший брат ненавидел невестку, но не доводил это до разрыва брака. Как заключает миф, женщины-Ленивцы оказываются лучшими ткачихами и лучшими супругами. Миф вайвай, упомянутый только что, утверждает, что изначально только индейцы и Ленивец *Choloepus* умели изготовлять одежду из волокон.

Конечно, достаточно знать, что эти два животных двояко противостоят друг другу в отношении алчности и удержания, орального и анального характера[16], чтобы согласиться, в порядке следствия из этого, что если первое животное ассоциируется с одним из двух великих искусств цивилизации, то второе — неизбежно окажется ассоциированным с другим. Но увязка Ленивца с ткачеством доказывается и более прямо.

Вися вниз головой на ветке — обычное для него положение, — Ленивец подобен гамаку. Миф мундуруку, изложенный на данной странице, представляет Ленивца перевоплощением человека, спящего в своем гамаке, мало-помалу срастаясь с ним. Миф о Поронominare говорит, что гамак, превращенный в животное, был первым Ленивцем.

Можно пойти еще дальше в интерпретации. Один из мифов варрау (M_{327} в "От меда к пеплу" — "Du Miel aux Cendres") противопоставляет двух супруг индейца: одна — хорошая ткачиха, но стерильна (неплодна), а другая — плодовита и не способна к какому-либо ремеслу. Неплодная, хорошая работница — всецело принадлежит стороне культуры; вторая из супруг, по противоположным основаниям, — находится всецело на стороне природы.

Но южноамериканские индейцы придают социальную и моральную значимость контролю над выделительными функциями. В некоторых

группах наблюдалось, что индейцы при пробуждении вызывают у себя рвоту, чтобы удалить пищу, пробывшую ночью в желудке; почти везде в Южной Америке индейцы предпочитают замедлять стул вплоть до наступления ночи: "Хорошо известно, что белый человек контролирует свои естественные нужды и, похоже, соблюдает ту же максиму, какую индеец из Сан-Карлоса сформулировал мне на ломаном испанском, говоря: *"Quien caga* de *mañama* es guloso" — "Тот, кто испражняется утром, — обжора". Уступать природе — это выказывать себя плохим членом общества.

Своей стерильностью умелая работница из мифа варрау переводит в регистр репродуктивных функций удержание — то, что считается добродетелью, выказываемой людьми в аспекте выделительных функций. В рассматриваемом отношении Ленивец, который очень мало ест и испражняется с длинными промежутками, всегда в одном и том же месте, выступает в качестве животного, от природы хорошо воспитанного, могущего служить индейцам культурной моделью. И неудивительно, что они приписывают ему особенную осведомленность в деле ткачества, наиболее сложном и изысканном из великих искусств цивилизации, которое общества с технически рудиментарным уровнем смогли довести до высокой степени совершенства.

Глава VIII

В поисках зоэм. Муравьед, комбинаторный вариант Ленивца. Красные карлики, без ануса или безо рта. Белка, Кинкажу, Цепкохвостый дикобраз, Двуутробка. Теория фауны, живущей на деревьях.

Ленивец, как я говорил, страдает от плохой терморегуляции. Род *Bradypus*, о котором собраны точные сведения, имеет среднюю температуру 32°, она опускается до 20, когда температура окружающей среды составляет 10—15°: животное тогда впадает в состояние оцепенения. Его температура поднимается до 40°, когда в окружающей среде — от 30 до 40°, и оно страдает от гипертермии. Эта особенность физиологии ограничивает территорию обитания ленивца регионами экватора и тропиками Нового Света, где температура мало меняется.

Мы не встретимся, таким образом, с ленивцем в Северной Америке. Если предполагать, что южноамериканские мифы, посвященные этому животному или отводящие ему большое место, имеют свой эквивалент в другом полушарии, то предстоит обнаружить, при условии какого преобразования.

Направление нашего поиска будет достоверным, ибо нам известно, что мифологическое мышление вовсе небезоружно перед такого рода ситуациями. Сквозь огромные расстояния, где геология, климат, фауна и флора не являются одними и теми же, оно умеет сохранять и вновь отыскивать то, что в "Голом человеке" ("L'Homme nu") я назвал "зоэмами", — животные виды, оснащенные семантической функцией и позволяющие сохранить инвариантной форму его операций. Народы, которые в результате следовавших одна за другой миграций заняли обе

Америки, стремились, осознавая это или нет, к обнаружению видов, родов и семейств, имевших некоторую аналогию с теми, что были известны в другом климате; или же, в случае отсутствия, к открытию в новой среде существ, способных заместить собою недостающих, при этом без изменения в отношениях, преобладавших между прежними терминами.

В жарких регионах Южной Америки мифологическое мышление останавливает выбор на Ленивце, пораженное особой спецификой его физиологии и этологии, несомненно и способом совокупления у этих животных: в вентральной позе и в течение нескольких часов, потому это можно легко пронаблюдать, — позе довольно редкой для диких млекопитающих, побуждающей приписать Ленивцу толику человеческого. Но как раз в Южной Америке другие животные могут быть призваны выполнить ту же семантическую функцию, что Ленивец. Тогда по отношению к нему эти животные играют роль комбинаторных вариантов.

Так в случае с муравьедом (скорее, с муравьедами). За этим названием скрываются несколько родов, принадлежащих, как и ленивцы, к отряду неполнозубых, подотряду *Xenarthres,* отличающиеся также размером и числом пальцев. Большой муравьед *(Myrmecophaga jubata),* — это зверь саванны. Малые муравьеды — *Tamandua tetradactyla* и *Cyclopes dorsalis* — лесные, живущие на деревьях. Часто возникает сомнение, какой род муравьедов упоминается в том или другом мифе. В языках американских индейцев часто бытуют различные наименования для каждого рода или же они различаются суффиксом. Гуйе отметил, что карибское "наименование большого муравьеда — *warĭše* или *walime,* похоже, родственно названию двухпалого ленивца — *walekole"*. Так же обстоит дело с наименованием тапира; мы вернемся к этому, когда пойдет речь об данном животном (с. 271). Суя, члены языковой семьи же, которые не едят ленивца, поскольку, как они говорят, он умеет притворяться мертвым, и которые, как и араваки Гайаны, считают его животным, предзнаменующим недоброе, называют его "зло" или же "гадкий муравьед". Барасана Ваупеса, по языку — тукано, объясняют происхождение большого муравьеда таким же образом, как шуар объясняют это для ленивца: бывший человек, превратившийся в животное, оттого что опьянился табаком. Араваки Гайаны, со своей стороны, говорят, что два индейца, отважившихся испробовать первое пиво из маниоки — хотя божество предостерегло их об его крепости, — превратились в ленивцев, один в трехпалого, а другой — в двухпалого ленивца. Согласно амазонским мифам, декор из когтя ленивца или муравьеда (варьирует в разных версиях) дает шаману силу переносить себя на далекое расстояние или вызывать дождь, бури.

Натуралисты подчеркивают, что малый муравьед — *Cyclopes didactylus* сходен по нескольким чертам с ленивцем: низкая температура тела, чрезвычайная замедленность в передвижении. В случае Ленивца это явствует из наблюдения, а относительно Большого Муравьеда мифы утверждают, что он испражняется мало или, по крайней мере, делает вид, что мало. У этого верования, возможно, также есть эмпирическое основание: "Дресня [Муравьеда] имеет характерный запах и вид. Обычно она упакована в прочный непромокаемый чехол наподобие слизи, сохраняющий форму фекалий, даже когда животное помещает их в воду,

что часто и происходит". Тот же наблюдатель продолжает: "Если у муравьеда, как и у других *Xenarthres*, к числу их относится ленивец, фекальная масса собирается в большом количестве перед тем, как произойдет ее извержение, то, возможно, этот покров предотвращает абсорбцию разложившихся продуктов, отделившихся от непереваренных остатков пищевого режима, богатого протеинами".

Как бы там ни было относительно данной научной гипотезы, нет сомнения, что мифы усматривают в затруднительной или разделенной временными промежутками дефекаций черту, общую для обоих животных: как и о Ленивце, о Муравьеде говорится, что у него нет ануса, ввиду чего он может питаться только мелкими насекомыми. Согласно другим мифам, Муравьеду не требуется анус, оттого что у него малый рот; а еще в других утверждается, что его голова и зад настолько неразличимы, что никогда неизвестно, предстает это животное передом или задом. В том же духе, каинганг-короадо полагают, что Муравьед, кое-как сделанный демиургом, — незавершенное животное. Верование такана, что вонь, испускаемая задом Муравьеда, укрепляет колдунов, не лишена эмпирического основания: согласно уже цитированному натуралисту, "характерный запах, подобный запаху мочи, настолько силен, что, будучи знаком с ним, его признаешь в лесу". Макиритаре уделяют этому внимание в своих повествованиях.

Такана считают Ленивца и малого Муравьеда могучими колдунами. Это же мнение по части Муравьеда распространено в Амазонии и на юге Бразилии. Малый Муравьед некогда говорил на всех языках; у каинганг-короадо он обучился их песням и танцам, но настолько состарился, что утратил навыки речи. Напомним, что такана, хиваро, ипурина делают из Ленивца предка людей. Каинганг-короадо то же говорят о малом Муравьеде и поэтому запрещают убивать его. Напротив, у гуарани Парагвая мясо муравьеда — единственное, что позволялось есть девушкам во время месячных, а также роженицам, пока не отпадет пуповина ребенка. Запрет — в одном случае, предписание — в другом случае, они покоятся на весьма близких верованиях: гуарани узаконивают предписание теорией, что мясо муравьеда состоит из мяса всех других животных. Созданный сконденсированным, Муравьед считается, от чако до Амазонии, обычно женским существом, а точнее, похоже, однополым, способным к воспроизводству посредством партеногенеза: "Ты будешь жить без женщины, — сказал ему демиург индейцев такана, — и ты произведешь детей, которых сам и родишь".

* * *

Примера с Муравьедом достаточно, чтобы показать, что в том или ином месте животные, избираемые для выполнения семантической функции, могут то сопровождаться, то замещаться другими, служащими им дублерами, или просто представляющими их отзвук. Но в Северной Америке уже нет ни муравьедов, ни ленивцев. Когда мы сталкиваемся с таким различием в окружающей среде, то как же лучше подступиться к вопросу, существуют ли в Северном полушарии Нового Света мифы,

гомологичные тем, что в Южном полушарии отводят первое место Ленивцу?

Обратимся снова к этим мифам, в особенности индейцев такана, где космологическая роль, отведенная Ленивцу, предстает наиболее отчетливо. Вспомним, что эти мифы акцентируют некоторые потребности Ленивца. Он должен суметь спокойно спуститься на землю для отправления своих нужд. Если злые сорванцы вынудят его испустить экскременты с дерева или же упасть самому, то животное или его экскременты поразят землю подобно комете, земля от удара разверзнется и из бездны выплеснется пламя или произойдет наводнение, которые уничтожат человечество. Или же земля опрокинется, и придут люди-солнце, *Idsetti-deha,* обитатели нижнего мира, чтобы занять поверхность, а люди займут их место в нижнем мире. Одна из версий настаивает именно на последнем результате: когда пожарище прекратится, другое человечество выступит из толщи земли; более мелкие, чем нынешние люди, эти существа тем не менее являются их предками (с. 217—218).

Есть мифы, освещающие природу этих *Ideetti-deha.* В них говорится об одном индейце, который в результате цепочки различных событий вступил в логово броненосца и оказался в другом мире. Там жили *Idsetti-deha,* народ карликов без ануса, питавшихся запахом кушаний или, по другим мифам, в основном водой. Для этих крошечных существ осы выступали как враждебные индейцы, а зайцы — как ягуары. Визитер освободил их от этих врагов, но когда *Idsetti-deha* увидели, как он испражняется, то испытали глубокое отвращение. Они отпустили человека, и он достиг поверхности земли, ведомый броненосцем*.

Итак, мифы трояко связывают Ленивца с народом карликов без ануса. Это один из них, уже присутствовавший на земле в ту эпоху, когда первочеловечество, часть которого он составлял, питалось ветром, как и он сам. Далее, в другом отношении, подобно *Idsetti-deha,* Ленивец не имеет ануса. Наконец, Ленивец вызвал исчезновение первых людей и замещение их *Idsetti-deha,* не отличавшихся от них, как мы сейчас увидели, ничем, кроме размера.

Хиваро также связывают в своих мифах Ленивца со сверхъестественными существами, хтоническими карликами — *nunkui,* духами огородов, малого размера и живущими под землей. В облике Ленивца-самки Уюш, один из этих духов (или несколько, представляющие всех; у хиваро *nunkui* — то индивидуальное, то коллективное имя) доставлял людям культурные растения с помощью девочки с обликом карлицы, также по имени Уюш. Преследуемая деревенскими детьми, подобно Ленивцу у такана, она обрела наконец свое подземное местопребывание. Наблюдаемая между мифами такана и хиваро симметрия поддерживается до конца. Согласно такана, первочеловечество, еще не знавшее культурных растений, питалось ветром; у хиваро, утратив культурные растения, предки нынешнего человечества приобрели, если можно так сказать,

---

*Техуэльче юго-востока Аргентины тоже верят в "народ солнца", без ануса. Но, что более логично, они размещают его на небе, а не в подземном мире. Сближение с "людьми-солнце" у такана интересно, так как техуэльче принадлежат языковой семье чон, причисляемой с такана и матако различными авторами к так называемой совокупности макро-паноан.

кишечные газы (см. с. 217), которые являются противоположностью пищи, но также состоят из ветра.

Мотив карликов без ануса, обитателей подземного мира, обнаруживается от бассейна Шингу до Центральной Америки, проходя по Северной Амазонии; также на северо-востоке Перу у ягуа, у катйо Колумбии и каяпо Эквадора, которые лишают всех своих сверхъестественных духов анатомических отверстий; в Бразилии — у тукуна и в Венесуэле — у юпа и санема.

Тукуна говорят о народе карликов, обитателях подземного мира, питавшихся запахом от кушаний. Один индеец взял жену оттуда. Она пожелала есть, подобно своему мужу, но твердая пища вызвала у нее нестерпимые боли. Индеец сделал ей анус своим ножиком. Она смогла испражняться, но вскоре умерла.

В одном мифе, весьма близком к мифу такáна (с. 226), юпа рассказывают, что единственному, кто уцелел из группы индейцев, погребенных в пещере, удалось вырваться через трещину. С другой стороны находилась страна пипинту, карликов без ануса, питавшихся дымом. Они были с длинными бородами, но без шевелюры, потому что все отходы живших сверху над ними людей падали им на голову. Для употребления твердой пищи они ставили ее себе на затылок и давали ей соскользнуть по спине. Они умолили своего гостя сделать им анус, как у него. Человек попытался прооперировать их, но пациенты умерли один за другим: им недоставало не только ануса, но и кишок, и твердая пища дробила им внутренности.

Обитатели Венесуэлы — юпа, санема — описывают почти в тех же терминах народ, названный ими онейтиб. Однако эти карлики, наделенные сложением, почти идентичным пипинту, пожирали сырое мясо, не разжевывая его: тоже лишенные кишок (они внутри были полыми, а не заполненными) и поэтому постоянно голодные. Заметим, что герой мифа юпа объясняет своим маленьким хозяевам, что пришел из "пещеры мертвых", предназначенной для складирования костей, где погибли все его спутники, доставившие туда труп. Но хиваро приписывают душам умерших тот же ненасытимый голод, что санема — карликам. У человеческих душ единственная пища — души тех птиц, рыб и четвероногих, которых убили и съели индейцы, когда были живы, и которые теперь не что иное, как ветер.

* * *

В Северной Америке недостает животных, характерных для жарких регионов Южной Америки, зато мифические карлики обладают здесь гораздо большей популярностью. Апачи-липан придают им анатомические черты, близкие к тем, что описаны в южноамериканских мифах: анус, если и не отсутствует, то имеет величину с булавочную головку, так мал, что обладатели таких анусов не могут испражняться и питаются испарениями блюд. С точки зрения апачей, эти карлики — кое-как сделанные существа, подобные южноамериканским Муравьедам; они возникли из нижнего мира, не дожидаясь, когда у демиурга будет время их закончить.

На северном побережье Тихого океана те же карлики подвергаются трансформации *низкое → высокое,* не затрагивающей их семантической функции: безо рта или с крошечным ртом, иногда также без глаз, немые, вынужденные питаться личинками, всяческими мелкими ракушками или запахом яств. Омаха и понка в центре континента продвигают еще далее трансформацию. Они приписывают этим карликам способность ранить своих врагов под кожей, не повреждая ее. Из непродырявленных карлики становятся таким образом непродырявливающими. Арапахо описывают их как каннибалов с детским голосом. Они наделяют их также привычкой оставлять свое сердце подвешенным в жилище, когда они оттуда выходят, и обыкновением замещать значение слов на противоположное: для них "тяжелое" означает "легкое" и наоборот. Такие трансформации вполне согласуются с более общим понятием мира навыворот, что иллюстрируется карликами многообразно. Последнее состояние трансформации у вьяндот, родственных ирокезам по языку, некогда обитавших в долине Сен-Лоран (но вполне прослеживаемое и за пределами, вплоть до Мезоамерики): карлики лишены локтевого сустава, они могут согнуть руку только в плече и запястье.

Итак, вопрос состоит в том, чтобы узнать, находится ли народ карликов в Северной Америке, подобно тому как в Южной Америке, в привилегированном отношении с определенными животными, и если да, то с какими. В случае положительного ответа животные обоих полушарий, даже отличные друг от друга, будут эквивалентны в том, что и там, и здесь они уподоблены карликам. Станет возможным расширить к его подлинным границам семантическое поле, ведь южноамериканские материалы к настоящему моменту позволили нам увидеть лишь часть его.

Сразу же напрашивается ответ, касающийся животного, с которого начались наши поиски, — единственного из всех, до сих пор рассмотренных, присутствующего в обоих полушариях. Моган-пигот (восточные алгонкины) называют хтонических карликов *makia'wis* — словом, имеющим буквальное значение "маленький мальчик", но обозначающим также Козодоя. Другие выражения, отмеченные у восточных алгонкинов, точно так же уподобляют козодоев сверхъестественным существам весьма малого размера: так, у моган и на восточном побережье Северной Америки, от ванабаков до делаваров — "Башмак" или "Мокасина Козодоя", для орхидеи рода *Cypripedium,* называемой в английском языке *Lady Slipper,* а по-французски *Sabot de Vênus* (орхидея-циприпедиум) или *Sabot* de *la Vierge**. Верование в карликов, часто приходящих на озера, на гору или в лес, существуют у всех восточных алгонкинов, а также у крик, чероки, ирокезов. Я уже отмечал (с. 204), что апачи идентифицируют духов горы с козодоями.

Ну а теперь о таких аспектах карликов, которые сближают их с другими животными. Индейцы кер-дален, по языку сэлиш, проживающие на территории современного штата Идао, "верят в расу карликов, живущих в лесной чаще на деревьях, взбираясь на них и спускаясь на

* Букв. значение соответственно: "Госпожа Тапка" *(англ.);* "Сабо Венеры" или "Сабо Девы" *(фр.). — Примеч. пер.*

большой скорости. Пронаблюдали, как это у них происходит: и когда поднимаются, и при спуске они всегда движутся головой вперед. У них облик человеческих существ, но очень маленьких. Они выглядят совершенно красными, и многие люди думают, что эти карлики одеты в красное. На спине они переносят спеленутыми своих детей, головой вниз. Люди, приближающиеся к ним, падают в обморок. Придя в сознание, они иногда замечают, что закреплены на дереве головой вниз, а ногами к небу. Иногда также у них недостает чего-либо из одежды, и эти детали, как обнаруживается, подвешены на высоких ветках. Эти карлики любят подшутить [...], но они не воры и никогда никого не убивают, не ранят".

"Другая раса карликов, называемых часто тем же именем, отличны по своему облику и поведению. Они размером с маленького мальчика, живут на прибрежных утесах и других скалистых местах очень высоко в горах. Прежде их было множество, в нескольких местах страны кёр-д-ален и нес-персе. У них одеяние из кожи белки, имеется маленький лук и к нему стрелы. Когда видят индейцев, то частенько подзывают их, чтобы сбить с толку [...]".

На этом тексте мы остановимся по двум основаниям. Во-первых, он настаивает на окрасе карликов — красных или одетых в красное. Это упоминание об особом цвете, свойственном карликам, обнаруживается в различных местах обширной территории, простирающейся от Восточной Боливии и Центральной Бразилии до Канады. Согласно такана, *Idsetti-deha,* карлики нижнего мира красноволосы. Некоторым из них надлежит поддерживать мир, который обрушился бы, если бы волосы у них выцвели. Вспомним, что ягуа такую же космическую роль приписывают двоим Ленивцам, рожденным от менструальной крови, следовательно тоже связанным с красным цветом. В космологии тапирапе бассейна Арагуая отведено место созданиям Грома — Топю. Это волосатые карлики, носящие головной убор из перьев красных попугаев, бороздящих небо во время бури. Они ошеломляют индейцев* цветами красного, жгучими, подобно пламенеющим стрелам. В одном мифе варрау, дельта Ориноко, близком к мифу с героем Порономинаре (см. с. 218), появляются демоны, лазающие по деревьям головой вниз, у которых вместо ануса красное пятно. Араваки Гайаны рассказывают, что если глубоко прокопать землю, то достигнешь мира, населенного карликами с красными волосами. Их женщины не могут рожать, приходится открывать им живот, чтобы извлечь ребенка; затем их сшивают.

Вернемся в Северную Америку. Апачи-липан говорят о народе карликов, нормально сложенных, не считая их малого размера, но с красным анусом. Как мы ранее видели, совершенно красные или одетые в красное — карлики у кёр-д-ален.

Второй момент: карлики у кёр-д-ален особенно замечательны тем, что они спускаются с дерева вперед головой, носят своих детей головой вниз и в такую же позу ставят своих жертв, потерявших сознание.

---

*Букв.: "ранят индейцев в желудок" *(ils frappent les indiens dans l'estomac)* — реплика к способности карликов ранить, не повреждая покровы. — *Примеч. пер.*

Однако есть миф, который также происходит из Западной Канады, наделяющий белку, ввиду ее способности спускаться с дерева головой вниз, ролью спасительницы; а согласно кёр-д-ален, карлики носят одеяния из кожи белки. Нечто важное, возможно, связано с тем, что в мифе вьяндот индеец, получив от сверхъестественной карлицы чудесные охотничьи способности, с тех пор не может убивать белок и прочую мелкую дичь. В одном ирокезском мифе юноша встречает народ карликов также в ситуации охоты на белку: будучи самой скромной дичью для людей — размером с ребенка, белка, напротив, самая крупная дичь, на какую осмеливаются карлики напасть. Белка здесь играет роль медиаторного термина между двумя расами; у них завязываются отношения *sub specie sciurorum**. Факт, что белки занимают немаловажное место в верованиях индейцев Северной Америки. Возвестительницы близкой смерти, древние монстры-каннибалы, все еще развлекающиеся тем, что терроризируют путников, и реже всего они играют роль подателя удачи или комедийного героя. Выделим в этом контексте ирокезов. Они видят в Белке грозного демона, компаньона Громов, питающихся запахом яств. Перемещенное в мир, находящийся сверху, опять заявляет о себе сопоставление Белки и народа не-имеющих-ануса.

* * *

Все эти черты приводят или же возвращают к южноамериканским животным. Сначала это сами беличьи, также присутствующие в Южном полушарии. Один вид из рода *Sciurus*, называемый *coatipuru, acutipuru* в Амазонии, *sérélépé* или *caxinguélé* в Центральной и Южной Бразилии, выступает объектом многочисленных предрассудков. Суффикс *-puru* вообще-то служит в языке тупи образованию названий растений или животных, имеющих значение талисмана. В рассматриваемом случае он обозначает животное, приносящее сон детям и сопровождающее души умерших в потусторонний мир. У индейцев, как они говорят, вызывает восхищение то, что это одно из редких животных, которые могут спускаться с дерева головой вниз. Мех у ряда беличьих имеет красный оттенок. Не этим ли объясняется то, что карлики с удовольствием выставляют напоказ этот цвет? Утверждать так не осмеливаемся.

Не присоединяясь к упрощенной теории, ныне модной, согласно которой религиозные верования имели, вероятно, своим источником употребление галлюциногенов, мы не можем исключить того, что порой люди прибегали к этому опыту, чтобы оснастить чувственными образами те представления, которые они создавали себе о сверхъестественных мирах. Ряд растений-галлюциногенов, в том числе те, что использовались в обеих Америках, вызывают ощущения с интенсивно выраженным цветом. В качестве примера упомянем семена *Sophora secundiflora*

---

* Через посредство (с точки зрения) знатока *(лат.)*. Ирония автора состоит в обыгрывании коннотации "с точки зрения", делающей Белку (*scius, греч.* — также белка) знатоком оттого, что она поворачивает голову в ту сторону, куда движется. — *Примеч. пер.*

(употребляемые только в одном регионе Северной Америки), заставляющие все увидеть в красном.

В Южной Америке не только белки практикуют гимнастику, поражающую воображение. "Когда ленивец *Choloepus* хочет спуститься по стволу или по одной ветке, он разворачивается и идет головой вперед, не прилипая телом к стволу в отличие от трехпалого ленивца, спускающегося хвостом вниз и то зацепляясь, то проскальзывая". Енотовые тропиков — кинкажу, *Jupara* в Бразилии *(Potos flavus)* спускаются с деревьев головой вперед. Индейцы урубу опасаются его. "Они говорят, что, если кинкажу испражнится на вас, когда вы спите в лесу, вы умрете". Индейцы хишкарьяна также видят в нем провозвестника близкой смерти — на западе Канады эта роль отведена белке. Для кампа Восточной Боливии страшный дух Яанайте имеет облик кинкажу. Это убийца, каннибал. Некоторые информаторы утверждают, что он ест хвостом (в симметрии, таким образом, с Муравьедом, который, как считается, выделяет ртом и совокупляется мордой). Тем не менее кампа называют Кинкажу "Сыном Бога" и говорят, что он является "братом матери" одной священной птицы, к сожалению не идентифицированной. Итак, Кинкажу оказывается маркирован той же амбивалентностью, что характеризует Белку в Северной Америке. Макиритаре Гайаны наделяют его позитивной ролью: он отправился на небо украсть там первый маниок, чтобы дать его людям.

Бразильские крестьяне побаиваются кинкажу, но на другом основании. "Они полагают, что Кинкажу — содомиты. Перед тем как уснуть в лесу, мужчина поступит хорошо, если поставит себе там, где следует, затычку, чтобы защититься". Таким образом, Кинкажу проявляет себя то как имеющий отверстие (испражняясь, поедая хвостом), то как проделывающий его.

Продырявливателем выступает также другое малое животное — цепкохвостый дикобраз из семейства грызунов. У него тело покрыто иглами, которыми, говорят, он может выстреливать. Возможно, именно это животное, а не дикобраза, другого грызуна, но из рода *Erethizon,* не представленного в Южной Америке, выводят кампа в одном из своих мифов. В те времена, когда небо и земля находились близко друг к другу, Пава, солнце, жившее на земле, решил подняться на небо по лиане, соединявшей два мира. Некоторые из его компаньонов отказались подражать ему и стали животными. Другие отправились за ним, преследуемые тремя свирепыми воинами: Сорони — Ленивцем, Косами — Осой и Тонтори, который, на основании, вышеназванном, оказывается Цепкохвостым Дикобразом. Солнце вовремя обрезал лиану, и эти трое воинов упали на землю, Сорони — в позе, характерной для Ленивца, Косами — превращенный в Осу и Тонтори — испещренный своими стрелами, каким его видят сегодня. Именно потому, что некогда существовали эти воины, у кампа воинственный характер. Одна из версий приписывает неудачу преследователей тому, что Ленивец все медлил начинать движение, а Дикобраз потерял время на собирание, захват с собой стрел. В Венесуэле у яруро есть очень близкий миф, с такими протагонистами, как Обезьяны-ревуны, *Toninos* (малые китообразные) и Кайманы.

Я привел эти мифы вне прямой связи с тем, что рассматривается, но ввиду того места, которое занимают кампа в книге, и поскольку данные мифы имеют захватывающие параллели на западе Канады (ср.: *L'Homme nu,* p. 419). Но я буду все более прочерчивать определенные сближения между мифологией, очаг которой располагается у подножия Анд, и мифологией, происходящей с западного побережья Северной Америки, территории от юга Калифорнии до Канады.

Для нашего местонахождения ограничимся тем, что подчеркнем, что, будучи вместе с Кинкажу и Цепкохвостым Дикобразом, не выходим за пределы семантического поля, где уже фигурируют Ленивец, закупоренный и продырявливающий, и карлики, без ануса или рта и, следовательно, не продырявленные. Можно извлечь дополнительный аргумент из того факта, что обе версии одного и того же мифа, одна — тукуна (с. 215), а другая — сикуани, описывающие конфликт вокруг дерева с пищевыми запасами (или, как его инверсии, дерева, затемняющего землю), противопоставляют Белке, одной или двум, то Кинкажу, а то Ленивца.

Не менее отчетливое преобразование позволяет перейти от Ленивца, с одной стороны, Козодоя, с другой стороны, к третьему животному, играющему в мифах значительную роль. Этому животному в "Сыром и вареном" *(Le Cru et le Cuit)* посвящены несколько глав; это сумчатое, называемое в Южной Америке двуутробка, а в Северной Америке — опоссум. Подобно другим южноамериканским народам, утверждающим, что Ленивец был некогда человеком (с. 208, 211), мундуруку говорят это же о двуутробках. Это верование встречается на юго-востоке Северной Америки, где индейцы коасати приписывают опоссумам былых времен владение артикулированной речью. Я показал выше, что малый Муравьед иногда замещает Ленивца в верованиях и мифах. При этом я отмечал, что различные южноамериканские народы считают, что Муравьеды имеют один пол, способны к воспроизведению в одиночку. На юго-востоке Северной Америки крик и чероки говорят то же самое об Опоссуме.

От своих информаторов-ацтеков Саагун собрал о Двуутробке совершенно иные представления; это проявится, если хотя бы однажды поместить их в контекст данной книги. Мясо двуутробки считается пригодным к употреблению, но не кости, в особенности хвоста. Кто будет есть хвост, утратит свои внутренности: они выскользнут из его тела. Во всяком случае, кости обладают свойством извлекать, удалять вещи, заключенные в какой-либо полости. Настойка из хвоста двуутробки ведет к завершению трудные роды, а также представляет собой превосходное средство от запора: "она открывает проходы, трубы, прочищает их и, удаляя закупорки, очищает". Возвращение к этому в главе, посвященной родам: "Какой-то пес тайком съел целую двуутробку. Такова природа этого животного, что пес стал от всего отказываться; удалил все из организма и испражнился своими внутренностями. И точно так же: кто поглотит полностью весь хвост двуутробки, тот извергнет свои внутренности, все испражнит. Женщина, которая выпьет настойку из

[Montanoa tomentosa] и хвоста двуутробки и не разродится, окажется в большой опасности, по мнению акушерки и помогающих ей старух".

Как тут не сказать, что Двуутробка вызывает, но в персоне другого, некое состояние, симметричное и противоположное относительно того, что южноамериканские индейцы приписывают Ленивцу? Чтобы кишки выскользнули из тела, анус должен быть широко открыт: открытость, предотвращающая запор (конституциональный у Ленивца); а при переносе этого качества от ануса к вагине роды делаются более легкими. Древние обитатели региона Оашака представляли божество Двуутробку в облике старца. Мы видели, что южноамериканские индейцы придают Ленивцу преклонный возраст. Согласно карибам Гайаны, Двуутробка, по-видимому, воплощает то, что Гуйе называет клептоманией. Соблазнительно усмотреть в этом веровании отражение или отзвук той же идеи, что у мексиканцев, делающих Двуутробку животным извлекающим, изымающим. Не покидая пределы этого семантического поля, которое мы стремились очертить и инвентаризировать, продолжим обставление его новыми элементами.

Рассмотрим теперь отношения между Двуутробкой и Козодоем. Они проистекают уже из сопоставления, сделанного в "Сыром и вареном", — мифов же и мифов каража о происхождении культурных растений. У же женщина-звезда, подательница этих растений индейцам, превращается в Двуутробку или непрямо ассоциируется с Двуутробкой по ходу повествования. Напротив, у каража индейцы получают культурные растения от мужчины-звезды, и это преобразование: $\bigcirc \rightarrow \Delta$ влечет за собой преобразование женского персонажа в Козодоя (см. с. 186). Мифы о человеческом муже женщины-звезды и мифы о человеческом муже женщины-Ленивца имеют общую арматуру: $\circ \neq \overline{\Delta \quad \Delta}$;

звезда *люди*
Ленивец

и миф каража, который только что упоминался, характеризуется симметричной арматурой: $\Delta = \overline{\circ \;/\; \circ}$.

звезда *Козодой*
люди

Мы уже знаем, что Ленивец уподобляется комете или звезде (с. 217—218). Представленная выше трансформация подкрепляет это. С другой стороны, муж-звезда из мифа каража — сначала отвратительный старец, а затем он становится молодым, красивым мужчиной, как это происходит с Белкой *acutipuru* в мифе о Порономинаре, где герой с помощью Белки спустился с неба. Во всех этих мифах, таким образом, имеем дело с несколькими звездными персонажами, связанными отношением трансформации, и каждый из них приводит к животным, между которыми нами установлены — независимо от этого — отношения трансформации.

Наконец, отметим, что если малый Муравьед может служить комбинаторным вариантом Ленивца, то Двуутробка иногда остается позади, уступая дорогу хорьковому — ирара *(Tayra barbara)*, выполняющему по отношению к ней такую же функцию. Подобно малому Муравье-

ду, ирара является едоком меда; бразильцы часто называют ее тем же словом, *melero*. Однако известный миф тупи, героиня которого обманывается в супруге, берет еще раз (а то и несколько) в мужья дурного, пока не подберет хорошего, отводит Двуутробке роль основного обманщика; в версии бороро того же мифа эта роль отводится ирара.

Не есть ли это в точности миф, общий обеим Америкам, с которым мы встречались в Калифорнии у майду и модок (с. 200—201)? Там Козодой играл роль обманщика. Как далеко мы ни прошли, мы не выходим за пределы круговой цепи все тех же самых животных.

* * *

Какой общей чертой, присущей всем этим животным, может объясняться их повторяемость и их ассоциирование? Взятые совокупно: козодой, ленивец, малый муравьед, белка, кинкажу, цепкохвостый дикобраз, двуутробка — образуют фауну живущих на деревьях, и к ней можно присоединить ирара, которая не живет на дереве, но легко туда взбирается, чтобы пограбить улья диких пчел. Следует прибавить обезьян и енотов-полоскунов, вводимых в обращение мезоамериканскими традициями. Согласно таковым, эти животные есть результат трансформации народа карликов, предшественников на земле нынешнего человечества. В этих традициях, примыкающих к мифам такана о Ленивце, зафиксировано, что карлики, избегшие такой метаморфозы, претерпели затем потоп, а в настоящее время проживают под землей, пропитанные илом (или накрыв им голову), чтобы уберечься от палящего солнца хтонического мира. Они норовят подняться на землю; как только они достигнут поверхности, земля перевернется, и они окажутся сверху, а люди — снизу. Каяпо Эквадора, разделяющие такие воззрения, говорят, что эти обитатели хтонического мира, лишенные ягодиц и ануса, кормятся запахом от кушаний. В Центральной Америке считают, что это изначальная раса, обделенная суставами, — такую анатомическую особенность вьяндот Северной Америки приписывают своим карликам (с. 228).

Итак, все мифы, рассмотренные мной до сего момента, образуют нечто вроде микропантеона — группу животных, живущих на деревьях, а значит, над людьми и, по сравнению с ними, меньшего размера. Мифы проецируют этот микропантеон также в хтонический мир, выступающий в качестве мира навыворот: там стоит ночь, когда на земле царит день, их зима соответствует нашему лету. Народ карликов, часто уподобляемых броненосцам — животным, проживающим в логовах, находится под людьми, подобно тому как люди живут под фауной, расселенной на деревьях.

И все же это пока что этап некой комбинаторики. В более общих терминах можно сформулировать следующим образом: *фауна на деревьях и народ карликов находятся в таком отношении к людям, в каком каждый из них находится по отношению к другому.*

Но, будучи изложенной, эта формулировка взывает к двум другим, которые я представил бы в форме вопросов. Ибо если существует некое соотношение между тремя терминами: фауна живущих на деревьях,

человеческое сообщество и народ карликов, то мифологическое мышление сразу же задастся вопросами: *Кто приходится людям таким же образом, как они карликам? Кто приходится людям таким же образом, как они фауне на деревьях?*

Прежде всего видно, что этим трем формулам явно соответствует идея, что потусторонний мир относительно мира земного представляет уменьшенный образ. Индейцы северо-запада Амазонии подтверждают это: "Потусторонний мир — это реплика обычного мира в миниатюре [...] Там все в меньшем масштабе, сморщенные деревья и карликовая дичь". Индейцы колорадо Эквадора отвечают на два других вопроса: "Солнце восходит на небе, где живут более крупные люди, чем мы [...] Наше солнце опускается в море и возвращается вниз под землю, туда, где живут карлики. В том мире, над которым мы ходим, все меньше. Над нами существует другой мир, где все крупнее — человеческие существа, деревья, абсолютно все".

И обратно, подземный мир может быть населен животными на деревьях более крупными, чем люди, таким образом, что эти последние, а не первые, выступают карликами. Тогда отношение между хтоническим населением и людьми становится симметричным по соотносительному порядку величин, тому отношению, что описано в мифах, где мелкие животные — осы и зайцы предстают для карликов враждебными индейцами или же ягуарами (см. с. 226): "Для ваяпи [или оямпи — индейцев Французской Гвианы] мир плоский, и он обладает изнанкой, полностью симметричной, населенной , гигантскими ленивцами — животными-гуманоидами, если следовать симметрии. Один человек из мира сверху, случайно упавший в нижний мир, был воспринят его обитателями как кинкажу".

Текст существен в двух отношениях. Во-первых, он охватывает северную область, где Ленивцу приписывают человеческую природу. Вспомним, что как раз на этом основании хиваро, охотники за человеческими головами и уменьшители голов, охотно замещали головой ленивца голову человеческого врага. Оямпи, не охотящиеся за головами, оборачивают ситуацию в пользу хтонических ленивцев: у тех имеется магический крюк, которым они обезглавливают своих противников.

У тех же индейцев подобие с человеком, признаваемое за ленивцем, влечет за собой забавное следствие. Растительный мир оказывается, с позволения сказать, "культурализованным", чтобы служить удовлетворению потребностей ленивца; различные растения называют "мылом", "хлопком", "табаком", "cassave"*, "бананом ленивца" *Choloepus didactylus*. "Ваяпи думают, что у этих животных благородные отправления. Поэтому они нуждаются в объектах, позволяющих им действовать в этом направлении". У хиваро также то, что заимствовано у человечества, будучи признаваемым за ленивцем, влечет за собой серьезные лингвистические последствия, но располагаемые индейцами на плане риторики. Они рассказывают, что некогда только дама Уюш-Ленивец обладала маниокой. Женщины, не занимавшиеся огородничеством, пришли вы-

---

*Лепешки, приготовленные из клубней растения с таким же названием. — *Примеч. пер.*

просить ее. Уюш подвергла просительниц испытаниям: "Как вы называете, — спросила она, — мои когти, мою масть, мои ногти и т. д.?" Женщины должны были отвечать, прибегая к иносказательным выражениям. Одна бестолковая, всякий раз отвечавшая буквально, получила несъедобные клубни.

То, что с божествами требуется разговаривать учтиво, — повторяющаяся тема американской мифологии. Ее можно встретить повсюду, от майя Центральной Америки до Восточной Бразилии и племен чако (см.: *Du Miel aux cendres*. P. 266 *sq*., 276 *sq*.). Но идея, что язык учтивости использует метафоры, не является, конечно, принадлежащей именно Америке. Вот свидетельство подобного наблюдения Хокарта на островах Фиджи: "Существует язык учтивости для обращения к знатным особам; он состоит в том, чтобы использовать метафоры, а не буквальные слова при назывании частей тела, отношений родства и обычных действий благородных лиц". В Северной Америке такое же различение двух языков, но не при обращении к знатным и обычным людям, а мертвым или живым, отмечается у чинук Нижней Колумбии. Образная речь, где значения слов относительны, подобает для мира мертвых; буквальная речь, где значения слов абсолютны, подходит для мира живых.

Верования оямпи в Ленивцев-великанов, хозяев хтонического мира, представляют иной интерес. Они служат опорой гипотезе, что три универсума — фауна из живущих на деревьях, человеческое сообщество и народ карликов — взаимно обратимы. Ввиду реципрокности* перспектив, вменяемой мифологическому мышлению, с тем чтобы эти три универсума могли образовать замкнутую систему, каждый из них и обладает собственным образом, и при этом отображает образы двух других. Такая игра зеркал объясняет, что в мире сверху человечество великанов выступает по отношению к людям, подобно тому как люди — по отношению к карликам; и что в мире снизу гигантская фауна живущих на деревьях, так же идеально удовлетворяющая требованиям, выступает по отношению к людям, как те — по отношению к реальной фауне на деревьях.

В своем порыве[17] мифологическое мышление порождает космические этажи, расположенные по ту и другую сторону от эмпирического этажа, таким образом, что каждый новый этаж вступает с предшествующим ему в отношение, подобное тому, в которое тот этаж вступает с ниже (либо выше) расположенным[18]. Отсюда проистекают эффекты коромысла, которые порой можно принять за противоречия. Согласно индейцам колорадо, человечество великанов населяет небо. Напротив, у мачигенга (это по-прежнему в Южной Америке) звезды — народ карликов, не способных покидать свое небесное местопребывание; а в то же время ирокезы, в Северной Америке, полагают, что Громы, другой небесный народ, питаются запахом кушаний — подобно вообще-то хтоническим карликам безо рта или ануса. А в вариантах одного и того же мифа такана обитатели нижнего мира описываются то как более мелкие, то более крупные, чем люди.

---

* обоюдность, взаимная направленность. — *Примеч. пер.*

Глава IX

Этажи мира и проблемы соседства. Обезьяна-ревун — символ анальной невоздержанности. Второе применение канонической формулы.

В жилом доме пол вышерасположенного помещения является потолком для нижерасположенного, и наоборот. Так же и в мире, образованном надстроенными один над другим этажами. "То, — говорят индейцы кампа, — что является для нас крепкой землей, есть атмосферное небо для существ, живущих под нами; а атмосферное небо образует твердую почву тем, кто живет выше над нами". Ничуть неудивительно, что в таком универсуме проблемы совместного проживания обретают космические параметры. Индейцы, проживая в хижинах, зачастую рудиментарных, вровень с землей, совсем не имеют каких-либо реальных представлений о тех помехах, ущербе — о чем опять начинаем говорить сегодня, — которые, при скоплениях совладельцев, служат неисчерпаемой темой для взаимных упреков соседей: шумы, протечки, загрязнение балконов очистками и окурками...

Мундуруку полагают, что в нижнем мире обитает народ безобидных духов. Эти духи организуют походы на рыбалку с использованием яда. "Такие походы обычно шумные, но у *кокеривам* они имеют такой бурный характер, что поднимается неистовый ветер. О его присутствии в подземном мире узнается по тем резким похолоданиям, что на два-три июньских дня поражают страну мундуруку. И наоборот, отправление мундуруку на рыбную ловлю вызывает похолодание в подземном мире".

Карлики Пипинту у индейцев санема гораздо больше страдают от присутствия над ними людей: выбрасываемые людьми отходы попортили им голову, у них перестали расти волосы (см. с. 227). Мотив замарывания головы отбросами, отчего происходит облысение, засвидетельствован и на другом конце Нового Света. Он занимает на северо-западе Северной Америки область с неточными границами, поскольку подвергся там настолько многочисленным трансформациям, что при его идентификации часто возникают колебания. Северо-американские мифографы дали этому мотиву кодовое название: *anus wiper**. Я рассмотрел, изучил этот мотив в "Голом человеке" *(L'Homme nu,* р. 290—301) с учетом разных аспектов из числа тех, что сейчас захотелось подчеркнуть. Через посредство версий нес-персе и калапуя эти мифы с *"Torche-cul"***, по-видимому, принадлежат к более широкой совокупности, от которой в регионе сохранились только следы, и в ней говорится о четырех последовательных творениях. По версии калапуя в конце первого "земля повернулась, и люди первого мифического века стали звездами". Но в Южной Америке, у чако, где, как я уже отмечал, у мифов имеется явственное подобие с мифами северо-запада Северной Америки, мотив голов, мараемых экскрементами, и мотив перевернуто-

---

* Утиратель ануса *(англ.)*. — *Примеч. пер.*

** Букв.: "Подотри зад" *(фр.)*. — *Примеч. пер.*

го мира, эксплицитно связаны. Согласно айоре, некогда небо и земля вместе проживали здесь, внизу. Но небу это надоело, так как состояние земли вызывало у него отвращение. Земля была грязной, оттого что люди мочились на нее и на лицо небу. Небо решило наконец отделиться от земли и отыскать место, где бы ему оказывали уважение, а не облегчались на него. Оно поднялось до своего нынешнего местоположения; а земля осталась там, где была. Тоба, со своей стороны, рассказывают, что когда-то ”мир, который над нашей головой, находился на том месте, где земля. Но земле, бывшей снизу, не нравилось, что небесный народ марал ее своими испражнениями. И она поменялась местами с миром сверху”. Ибо, согласно тоба, падающие звезды — это испражнения неподвижных звезд. Юта, в Северной Америке, также видят в падающих звездах испражнения ”грязных малышей, божеств-звездочек”.

И наоборот, обрезки ногтей и другие человеческие отбросы особенно ценятся душами умерших — у такана, хтоническими карликами — по словам ирокезов. Один информатор-ирокез так пояснил эту предрасположенность, возможно рационализируя ее: хтонические карлики — хорошие охотники, но животные обнаруживают их по запаху и скрываются; поэтому карлики моются в воде, где они вымачивали обрезки человеческих ногтей (люди, собрав ногти в небольшие корзинки, бросают им их в качестве жертвоприношения). Так они могут обрести человеческий запах и успешней приблизить к себе дичь. Но есть и другая причина: разве люди не сохраняют как раз ногти для украшений или в качестве талисманов почти повсеместно в Америке и также в других местах в мире? Для амазонских народов чары от когтей ленивца или малого муравьеда дают возможность шаманам переноситься на большое расстояние, вызывать дождь, грозу или преображаться. Вследствие чего и в этом случае подтверждается, что хтонические карлики находятся в таком же отношении к людям, как люди — к фауне на деревьях; и то, что народ карликов, живущих под землей, и ”народ” живущих на деревьях — по ту и другую сторону от мира людей — в точности соответствуют друг другу.

* * *

Из предшествующего рассмотрения видна значимость, какой обладает фауна живущих на деревьях в верованиях, представлениях. В наглядной, ощутимой форме это иллюстрирует участь, выпадающую на долю людей, как только они вообразят себе другие миры, размещенные над или под ними. Они населяют верхний мир божествами, от которых ожидают защиты; молитвами и принесением жертв стремятся расположить их к себе, завязать с ними реципрокные связи. Тем не менее при этом сохраняется то, что боги размещаются наверху, а люди — внизу. Если люди воспринимают их как одушевленные существа, то мир людей, оттого что они не единственные обитатели космоса, будет сведен, в интересах обитателей верха, к положению сточного желоба или выгребной ямы. Своим присутствием фауна на деревьях насыщает это воображаемое отношение реальностью. Беря слово в его этимологичес-

ком значении, можно сказать, что фауна живущих на деревьях образует ипостась народа сверху, поскольку относительно таковой верно, что и этажом ниже люди живут, едят, размножаются и умирают.

С точки зрения логической, как и моральной, такая позиция выглядит неудобной. Отсюда необходимость помыслить о третьем мире — мире хтонических карликов, по отношению к которым люди обладают таким же превосходством по вертикали, как фауна на деревьях относительно людей. Отсюда также проистекает чрезвычайное внимание, отводимое выделительным функциям (и *ipso facto** пищеварительным), присущим этой фауне, различные свойства которой у каждого природного вида обретают философскую значимость. Мифы используют их для разработки словаря и грамматики коммуникации между надставленными один над другим этажами.

С таким словарем и грамматикой, дающими возможность порождения всевозможных отношений, усматриваемых между людьми и зверями, живущими на деревьях, мы уже столкнулись в самом начале нашего исследования. Если Козодой неистово испускает кишечные газы — до такой степени, что мифы делают из него хозяина взрывов, — это означает, что ввиду характерной для него оральной алчности он постоянно переполнен. И если у Ленивца, некогда неустранимо пукавшего, с каких-то пор заткнули анус, это означает, что анальное удержание, привилегией чего он обладает, позволяет ему контролировать себя. И наоборот, Муравьед, некогда не имевший ануса, принужденный испражняться через рот, получил от культурного героя Порономинаре или его alter ego недостававшее нижнее отверстие, через которое (это говорится в других мифах) он испускает, в магических целях, зловоние (с. 225). Такое выгодное недержание ставит его в отношение корреляции и оппозиции с другим животным из фауны на деревьях — Ревуном, по поводу которого сейчас встанет вопрос. И также живущие на деревьях летучие мыши иллюстрируют третью форму недержания: согласно барасана (принадлежат по языку к тупи, проживают в бассейне Ваупеса), они страдают поносом всякий раз, как покормятся разложившимся трупом луны, и им приходится висеть головой вниз, чтобы воспрепятствовать опустошению своего тела**.

Вспомним, что один из мифов такана подчеркивает различие в манере испражнения, присущей Ревуну и Ленивцу. Один из них в любой момент испускает экскременты с верхушки дерева, а другой ощущает себя обязанным спуститься на землю, когда ему надо облегчиться.

Ревуном (в Бразилии — *bugio, guariba, barbado*) называют несколько видов из рода *Alouatta;* это научное название, производное от карибского слова *arawata,* служащего для образования названий растений или животных, в целом красных, в том числе ядовитой гусеницы, колибри, пчелы... Ни один из видов ревунов не обладает, однако, рыжеватой мастью; некоторые из них черные, и самцы, и самки одного и того же

---

* в силу одного этого *(лат.). — Примеч. пер.*

** Забавно отметить, что аборигены Квинсленда, в Австралии, имеют противоположную теорию. Они полагают, что у летучих мышей (крыланов) нет ануса и что им приходится испражняться через рот.



Черный ревун Alouatta
(Mycetes) niger (Brehm, 1890. Vol. I. P. 205)

вида могут быть разного цвета. Отличительная анатомическая черта рода — кубкообразная подъязычная кость. Мифы интерпретируют ее как мешок, резервуар, или как большую косточку, или как кухонный сосуд, вероятно проглоченный животным. Эта полая кость играет роль резонансного барабанчика. Она усиливает крик животного, слышимый на более значительном расстоянии, так как ревуны живут группами и сообща предаются своим вокальным опытам.

В целом мифы наделяют ревунов уничижительной, а в иных случаях зловещей коннотацией. Для такана ревуны отягощены зловонной глоткой. Их крик, говорят в Гайане, ужасен. Согласно яруро, ревуны происходят от индейцев, превратившихся в этих животных во время великого потопа. Араваки Гайаны рассказывают, что красный Ревун взобрался на дерево от наводнения; от ужаса у него вырвались такие крики, которые он с тех пор и испускает. И также, взобравшись на дерево, спасаясь от подъема воды на острове, где она искала убежища, женщина, беременная Порономинаре, преображается в обезьяну-ревуна, у которой только кожа да кости. Ее спасают против ее воли, ударами камней заставив ее спуститься. Позднее ее сын совершит наиболее драматичные из своих похождений на острове ревунов ("...*guariba*"), где смело выступит против духа зла и будет иметь столкновения с Ленивцем, о чем уже рассказывалось (с. 218).

Почти везде в Южной Америке ревунов считают каннибалами либо потомками древних каннибалов. Между ними и людьми постоянно царит вражда. Любые попытки браков между индейцем и обезьяньей самкой были обречены на провал; с тех пор эти две расы решительно разделены.

Известно множество версий этого мифа. Версия мундуруку представляет интересную параллель к одному эпизоду из Генезиса хиваро. Мундуруку рассказывают, что беременную обезьяну покинул ее муж. Позднее она сходится со своим сыном. От этого инцеста происходят все нынешние обезьяны-ревуны. Сын был человеческий по отцу и обезьяний по матери, но ввиду разделения впоследствии участников инцеста это существо смешанного типа регрессировало к животному состоянию; для расы людей и расы обезьян, которые могли бы слиться, началась дивергенция.

Обратимся теперь к пассажу из мифа хиваро. Мика, воплощение гончарства, покинутая мужем Ленивцем, совершает инцест со своим сыном. Их потомки станут первыми индейцами — охотниками за головами (с. 207). Если в одном случае происходит разделение человеческого и животного семейств на роды, не подлежащие изменению, то в другом — раздел человеческого семейства изнутри на враждебные, воюющие одна с другой группы.

Таким образом, мифы помещают людей на большее расстояние от Ревунов, чем от Ленивцев, с которыми у людей сохраняются отношения свойства; а враждебность тем не менее остается в среде людей... Мифы, несомненно, обсуждают неудавшийся брак индейца с женщиной-Ленивцем (с. 222), но атмосфера этого неодинакова. Вместо того чтобы мужчина, посланец своего вида, противостоял нации обезьян, составленной из коллектива свойственников, интрига между людьми и Ленивцами имеет потайной или, по меньшей мере, приватный характер, разворачиваясь в классическом треугольнике из двух любовников и в разных случаях брата, матери или отвергнутого воздыхателя. В отличие от Ревунов, живущих сообществом, Ленивец фактически отшельник.

* * *

Как уже, по-видимому, подсказано мифом такана, где Ленивец ведет диалог с Ревунами, эти два вида противопоставлены как раз свойственными каждому из них способами дефекации. Ревун по ряду оснований является производителем отбросов. В первую очередь метафорически, ведь мифологическое мышление делает из шума фигуральное выражение гниения (ср.: "Du Miel aux Cendres", p. 264). Эта обезьяна горланит и утром и вечером, особенно при изменении погоды: *Guariba na serra, chuva na terra* — "Обезьяна ревет вдалеке, это приходит дождь" — подтверждает крестьянская поговорка в согласии с бороро, для которых *гариба* суть духи дождя, а также индейцами Гайаны, полагающими, что духи — Ревуны, живущие в реках, во время дождя поднимаются на поверхность. По свидетельству натуралистов, понижение температуры побуждает также Ленивца к испражнению (с. 220). Это животные-баро-

метры: Ленивец обнаруживает таковую природу испражняясь, а Ревун — когда у него рев, но со "зловонной" глоткой.

Этот эпитет, примененный к Обезьяне-Ревуну, приводит к буквальному значению. Это действительно невоздержанное животное, много и часто испражняется, при всяком случае. В течение некоторого времени я выкармливал обезьянку-гариба, которого отпустил на свободу (что оказалось вообще-то для него фатальным: какой-то охотник убил его). Точный, как часы, три раза в день он приходил разделить с нами еду. Но если в какое-то другое время мои товарищи или я пытались приблизиться к нему, в ту же минуту он производил необычайное количество экскрементов, скатывал их в своих ладонях в шарики и бомбардировал нас этими снарядами. Такой факт не является исключительным: автор классической монографии об этом животном описал его сходным образом: "Ревун иногда бросает фекальные вещества в наблюдателя [...] Какая-либо особь медленно заберется на место прямо надо мной или как можно ближе и выпустит свои экскременты [...] Кажется, что метание веток и экскрементов представляет нечто вроде примитивного действия, направленного на цель *(kind of primitive instrumental act*)"*.

Делается понятней, что индейцы барасана противопоставляют Ревуна Ленивцу как соответственно "открытого" и "закрытого". Они противопоставляют по различным чертам также Ревуна и Тапира: голос низкий и сильно воздействующий — против голоса высокого и безмятежного; невоздержанность оральная — воздержанность оральная; анальная недисциплинированность — анальная дисциплинированность. Действительно, Тапир (о нем речь пойдет дальше) отличается равным образом от Ревуна и тем способом дефекации, какой ему определяют: говорят, он следит за тем, чтобы испражняться только в воду. Захваченный нуждой в неподходящих местах, он собирает свои экскременты в корзинку и переносит их к ближайшей речке. В отношении вокальном, наконец, гариба противопоставляется Ленивцу, поскольку первый горланит, тогда как второй обречен испускать, причем только ночью, легкий свист (с. 218—219).

В одном мифе карибов Гайаны рассказывается, что ревуны отомстили охотнику, покрыв его экскрементами. Вайвай, гайанские карибы, проводят праздник, называемый *Shodewika*, по ходу которого танцоры в костюмах подражают разным животным. "Группа *shipili* [обезьяны-ревуны] вторглась в общий дом [...] Они быстро взобрались на столбы и внутрь остова, устроились на горизонтальных скрещенных балках. Здесь они принялись поедать запасы бананов, бросая шкурки на голову танцорам. Время от времени они приседали на корточки, задом над отверстием, и сбрасывали банановую кожуру, как бы в доказательство обильной еды". Ибо ревуны не только невоздержанны; они также изводят пищу — в размере трети, как говорит натуралист, автор уже цитированной монографии, от действительно потребляемых листьев и плодов: "Будучи сорванными, плоды, почки сразу же кажутся им менее привлекательными, чем те, что еще на ветке. Обезьяны выбрасывают собранную ими пищу и едят ту, что еще остается на своем месте".

---

* род примитивного инструментального действия *(англ.)*. — *Примеч. пер.*

Идя от Козодоя — птицы, конечно, но по своим повадкам стоящей особняком от себе подобных, — я показал, что мифы посредством нее коннотируют оральную алчность. Затем я столкнулся с Ленивцем, посредством которого мифы коннотируют (с двоякой инверсией терминов) анальное удержание. Эта коннотация выражается тремя способами: Ленивец либо не испражняется (когда у него заткнут анус), либо испражняется; в последнем случае он либо испражняется *на коротком расстоянии* от земли, либо *медленно* спускается на землю, чтобы испражниться. Иначе говоря, верования и мифы означивают Ленивца то в отношении времени, то в отношении пространства, то в обоих одновременно.

Но мы только что установили, что двояко, в отношении пространства и времени, Ленивец противопоставляется Ревуну, который испражняется *сверху* и *в любой момент*. Таким образом, Ревун квалифицирован двояко, с тем чтобы означивать анальную невоздержанность. Это не все: производитель шума, понапрасну тратящий пищу, Ревун означивает также оральную невоздержанность. Даже если в мифе о Порономинаре это явственно не выражено, можно заключить трансцендентальным способом[19], что Ленивец, обреченный на испускание лишь легкого свиста, по многим своим функциям должен коннотировать оральное удержание.

Возвратимся теперь к мифу оямпи (см. с. 235), один эпизод которого я намеренно оставил в стороне. Когда компаньон индейца, обезглавленного ленивцами, проникает, в свою очередь, в подземный мир, то находит там ленивцев, занятых тем, что намазывают тело экскрементами своей жертвы, и понимает, что для этих гигантских зверей люди подобны кинкажу. Относительно других мифов, противопоставляющих людей фауне живущих на деревьях, здесь этажи мира сдвинуты по направлению вниз: вместо фауны на деревьях, более мелкой, чем люди, и живущей над ними, имеем человечество, уподобленное кинкажу, более мелкое, чем гигантская фауна на деревьях — ленивцы, живущие под ним. Каковы же в аспекте дефекации взаимные проявления у обитателей этих сдвинутых этажей? Следуя прямо мифологической мысли, можно ожидать либо что, при замене одного другим, человек не испражняется на Ленивца, либо что, при обращении одного в другого, человек поведет себя по отношению к Ленивцу подобно тому, как Ревун (являющийся противоположностью Ленивца) ведет себя по отношению к человеку, а именно замарывая его экскрементами.

Ни то, ни другое решение не воспринято мифом оямпи. Взамен он предлагает захватывающую иллюстрацию того "скручивания сверх программы" (torsion surnuméraire)*, появление которого обычно присуще завершающей стадии мифологической трансформации (ранее я попытался представить его схематически, используя то, что в свое время было названо мной "каноническая формула", — см. с. 196). В данном случае речь идет, по сути, о трояком скручивании: вместо того чтобы быть *пассивно* замаранными *живыми* существами, обитатели нижнего мира

---

*Далее в аналогичной ситуации (см. с. 264), когда автор тоже апеллирует к "формуле мифа", он называет завершающее преобразование "двояким скручиванием" (une double torsion). — *Примеч. пер.*

— когда это ленивцы-великаны — *активно* собирают экскременты *мертвого* животного; и, что особенно важно, намазывают ими себе тело. Что для людей является *грязью,* превращается, поскольку это экскременты от человека, для обитателей нижнего яруса в *анти-грязь:* миф трансформирует *отбросы* в накладываемый на себя *декор.* Декор, не имевший своего места в системе, вводится, можно сказать, обходным путем — делаясь логически необходимым, чтобы замкнуть цикл трансформаций. Подобно птице-пекарю, сыгравшей эту роль (что нам потребовалось показать при рассмотрении проблемы, поставленной другими мифами), и в отличие от экскремента в обсуждаемой системе, декор является не термином, а функцией — функцией "анти-грязь" экскремента.

Так на наших глазах поступательно разворачивается — часто непредсказуемыми путями, но в единой связи, как я пытался показать, — семантическое поле треугольника, где вершины занимают Козодой, Ленивец и Ревун. Другие животные располагаются по сторонам этого треугольника, на изменяющемся расстоянии от трех первых. Есть и другие, с ними мы также встречались, занимающие место внутри треугольника, в зависимости от степени семантической близости или отдаления от трех животных, которые в силу своей стратегической позиции доминируют в этом поле как целом.

Глава X

Испражнения, метеоры, ревность, расчлененное тело — такой набор присутствует и в Северной Америке. Миф о происхождении ирокезов. Роль, отводимая в нем толкованию сновидений. Введение к мифам Южной Калифорнии.

В мифе такана, к которому я неоднократно обращался, юный Ленивец поясняет своей матери, что, если он испражнится с верхушки дерева, его экскременты столкнутся с поверхностью подобно комете, земля повернется вокруг своей оси, а ее обитатели погибнут.

Кометы, шаровые молнии и огненные метеоры занимают немаловажное место в мифах этого региона Америки. Кавина, соседи такана и родственные им по языку и культуре, рассказывают о женатом индейце, имевшем двух братьев-холостяков. Старший из холостяков непрестанно посылал младшего попросить муки маниока у их невестки. Не в состоянии уже справиться с работой, она потребовала нового сита. Старший из холостяков влез на пальму, чтобы набрать листьев, из которых делается этот предмет утвари. Но вместо пальмовых ветвей он последовательно швырнул на землю свои ноги, кишки, туловище и обе руки. Голова, оставшаяся в одиночестве, приказала младшему брату установить ее на тропе тапира. Когда тот появился, она подскочила в воздух, упала на животное и убила его. Младший брат его съел.

Голова потребовала, чтобы ее поместили туда, куда вождь деревни выходит помочиться; он пожелал, чтобы голову увидели его подчиненные, и она убила всех, кроме маленького мальчика. Она перенеслась на берег озера, в котором и исчезла. Иногда она поднимается на небо

и опять падает в озеро, подобно огненному шару с хвостом из перьев. Увидеть ее является дурным предзнаменованием. Падающая звезда предвещает, что кто-то будет укушен ядовитым муравьем.

В нескольких сотнях километров к северо-западу, но по-прежнему у подножия Анд — у мачигенга есть миф, герой которого предугадывает любовную связь между своей женой и сыном от предыдущего брака. Он отправляется в путешествие, чтобы найти сыну супругу, становится жертвой антропофагов, вырывающих у него внутренности; и все же ему удается сбежать от них. Тем временем неверная жена приготовила яд, предназначенный своему мужу. По возвращении мужчина тщетно умолял ее приготовить смесь из клубней, мякоти бутылочной тыквы и хлопковой пряжи, которая заместила бы ему внутренности. Разгневанный непослушанием, он разорил огород, потом взял бамбуковую трость, стукнул по ней камнем, и она воспламенилась. Он сделал из нее себе хвост и превратился в комету. Иногда он завладевает трупами и превращает их в кометы, подобно себе (более подробное изложение мифа, под индексом M_{298} — см.: *Du Miel aux cendres*, p. 269—270).

Расчленяет ли сам себя какой-то человек или же другой оказывается лишенным внутренностей, *снабжает* ли первый из них своего брата *мясом*, тогда как второй *уничтожает* культурные *растения* — в обоих случаях комета имеет источником индивида, редуцированного до части себя. В мифах такана она происходит от части себя (экскременты), от которой индивид (Ленивец) вынужден слишком резко отделиться.

Попробуем теперь обратиться к "наглядному эксперименту": два прыжка, по-разному рискованные, перенесут нас сначала в Гайану, а затем в верховья Миссури. По словам араваков, козодои происходят от разбрызганного мозга сверхъестественного существа, череп которого индейцу, хитрецу по природе, удалось разбить (см. с. 188). В Северной Америке пауни возводят происхождение метеоров (по-видимому, тех, что упали во множестве 13 ноября 1833 г. — впечатляющее зрелище, сохранившееся также в воспоминаниях дакота и пима) к смерти индейца, убитого врагами и сожранного дикими зверями. Боги приказали животным воссоздать тело, но те не смогли найти мозг, который был замещен пухом. После своего воскрешения этот человек стал вождем народа метеоров. Итак, на расстоянии друг от друга в тысячи километров, разбрызганный мозг породил в одном месте метеоры, а в другом — козодоев.

Очертим наскоро наш маршрут. Козодой привел нас к Ленивцу, Ленивец — к кометам и метеорам. А через посредство понятия увечного тела метеоры возвращают нас к Козодою. Надо ли этому удивляться? Эти мифы и по другим аспектам возвращают нас к исходному пункту. Только что изложенные мифы о происхождении огненных метеоров увязывают их с оральной алчностью (или ее противоположностью — анальным удержанием, но не сопровождаемым удовольствием[20]) и с ревностью или супружеской размолвкой. С оральной алчностью, ибо в обжоре из мифа кавина узнается дублет сестры-обжоры, тоже падкой до муки, из мифа кечуа, как и другие изголодавшиеся или ненасытные персонажи из мифов, где фигурирует Козодой (с. 186—187, 201). Что касается ревности и супружеской ссоры, то помимо мифа магиченга, где

это составляет тему, они отсылают к ситуациям того же типа, иллюстрируемым мифами хиваро, в самом начале, а затем, в продолжение, мифами каража, крахо и мундуруку (см. с. 167, 186).

Мотив экскрементов равно имеет место в мифах о метеорах, как и, ранее в мифах, относящихся к Козодою. Это экскременты Ленивца, которые, будучи испущены сверху, превращаются в комету. Это и конкретный участок территории (таков и Ленивец), куда вождь кавина регулярно отправляется, чтобы там справить естественную нужду, и куда голова — настолько уверена, что увидит его, — наказывает поместить ее, перед тем как подняться на небо, подобно огненному шару. И, как говорит миф мачигенга, аэролиты — поистине это скорее выделения, а не экскременты — происходят от капель крови, вытекших в небо из головы, когда-то превращенной в метеор.

* * *

Не без удивления обнаруживаем три главные составляющие этой целокупности: ревность, экскремент, метеор, — плотно сочлененные внутри одной из наиболее значительных мифологических систем Северной Америки, у индейцев-ирокезов. Существует несколько версий их мифа о происхождении. Наиболее ранние, имеющиеся благодаря французским иезуитам, восходят к XVII в. Другие, более недавние и подробные, собраны, переведены и опубликованы исследователями — ирокезами или ирокезами-полукровками, главным образом Дж. Н. Б. Хьюитом (по матери — тускарора). Известно, что ирокезы образовывали конфедерацию сначала из пяти, а позднее из шести "наций": каюга, мохавк, онейда, онондага и сенека, к которым в начале XVIII в. присоединились тускарора. Не может быть и речи о детальном изучении примерно двадцати пяти известных версий мифа о происхождении: наиболее богатая, рассказанная Хьюиту вождем Гибсоном на языке онондага, занимает сто пятьдесят страниц *in-quarto* в "Докладах Бюро американской этнологии", № 43. Ограничусь тем, что очерчу наиболее важные линии, отметив случаи расхождений.

Повествование начинается с того времени, когда земля еще не существовала. В нижнем мире была лишь вода. Высоко в небе на каком-то подобии острова сверхъестественные существа, имевшие вид людей, предвосхищали тот образ жизни, который позднее будет у индейцев. Там наверху, в деревне, согласно нескольким версиям, в кризисной ситуации, или в "состоянии недостачи", как сказал бы Пропп[21], — некая семья содержала двоих детей, иногда это брат и сестра, в заточении. Таков был обычай для высокородных детей. И все же они тайком навещали друг друга. Вследствие ли этих встреч или по мистическим причинам девица забеременела и родила дочь. Тогда же вскоре, согласно одним версиям, умер брат, а по другим — материнский дядя, оставив распоряжение, чтобы гроб поместили в ветвях дерева. После кончины дяди в повествование позднее включается брат по имени Землетрясение.

Девчушка росла быстро, но непрестанно плакала. Чтобы ее успокоить, ей позволили надолго отлучаться на верхушку дерева к трупу. Он

предсказывал ей будущее и диктовал, как себя вести. И все случилось так, как он возвестил. Девушку выдали замуж за вождя другой деревни. Попутно ей пришлось разрушить ловушки, подстроенные им, с тем чтобы вызвать ее промах. По прибытии ее в деревню вождь, ставший ее мужем, принудил ее обнажиться и в таком виде заняться варкой в огромном котле маисового супа. Горячие брызги покрыли ее с головы до ног. Также по приказу вождя ужасные собаки принялись лизать ее; их языки были настолько шершавыми, что все тело ее было в крови.

Полагали, что юная некрофилка (она составляла компанию мертвецу) оставит свое пристрастие, после того как подвергнется и мужественно перенесет такое садистское обхождение. Но муж еще и ревновал ее. Он заболел, и ничто не помогало. За неимением лучшего он собрал всех жителей деревни и умолял, чтобы ему разгадали увиденный им сон, в противном случае он умрет.

Приоткроем скобки. В книге, в которой я пытаюсь показать, что понятия, отданные на откуп психоанализу — оральный и анальный характеры и т. д., — присутствуют уже в мифологическом мышлении, не будет некстати на минуту остановиться на том способе, каким ирокезы и их соседи постигают сны, предвосхищая и здесь вдобавок немалое число идей — из тех, что у нас, чтобы найти свое выражение, дожидались Фрейда. Итак, послушаем, как в 1649 г. отец Рагено, бывший миссионером среди гуронов (разделявших по данной проблеме воззрения ирокезов), представил туземную теорию:

"Помимо наших обычных желаний, в которых мы вольны или, по крайней мере, произвольны, проистекающих из предшествующего осознания некой добротности, постигнутой в той вещи, что желали, гуроны считают, что у наших душ есть другие желания, будто естественные и сокрытые; таковые, говорится, исходят из глубины души не путем осознания, а посредством определенного движения души к определенным объектам [...]"

"Однако они полагают, что наша душа дает знать об этих естественных желаниях — через сны, как свою речь, вроде как если эти желания исполнены, то она удовлетворена, а если, наоборот, у нас разлад с тем, чего она желает, она выказывает возмущение, не только не обеспечивая своему телу пользы и благополучия, которое желала предоставить, но часто даже восставая против него, причиняя телу различные болезни и даже смерть".

. . . .

"Следуя этим ошибочным мнениям, многие гуроны весьма внимательны к примечанию своих снов и предоставлению своей душе того, что она им изобразила во время сна. Если, например, они увидели во сне меч, стремятся его иметь; если во сне им привиделось, что участвуют в пиршестве, то устраивают его по пробуждении, если есть из чего; и так же с другими вещами. И они называют такое *Ондиннонк* — тайное желание души, заявленное сном.

"И все-таки, как бы мы постоянно ни обнаруживали через речь наши мысли и наклонности, они не выявят нам такого знания, которое обнаружилось бы перед сверхъестественным взором, направленным в глубь наших сердец, — так же и гуроны считают, что есть определен-

ные личности, более осведомленные, чем заурядные люди, переносящие, так сказать, свой взор в глубину души и видящие эти желания, естественные и сокрытые, имеющиеся у нее, хотя бы душа вовсе и не объявляла о них через сновидения, или же чем тот, у кого, возможно, появились такие сны, о них забыл бы полностью".

Мы видим, что даже у индейцев не было недостатка в психоаналитиках!

Но именно поэтому Рагено (я ограничился тем, что модернизировал его орфографию) упоминает "болезнь желания", которой страдает герой ирокезского мифа. В таких случаях единственное действенное лечение состоит в том, чтобы "разгадать, каковы желания души, беспокоящие ее". Другой миссионер, отец Куан, был свидетелем сцены, идентичной той, что вскоре предстанет изображенной в мифе: "Индеец видит сон, собирает всех главных лиц страны, сообщает им, что у него было сновидение, которое, вероятно, неисполнимо, но что утрата его принесет гибель всей нации; и что, следует ожидать, земля опрокинется, все будет в развалинах [...] а затем заставит разгадать свой сон".

И точно так же в мифе, изложение которого я продолжаю, собираются главные особы страны. Одному из них удается разгадать "слово" сна — в разных версиях это "зуб", "отбросы" или "экскремент". Два последних слова передают один и тот же туземный термин — в диалектах соответственно онондага и сенека. "Зуб" — это, по-видимому, название растения из лилейных: тигровая лилия или Erythronium — собачий зуб. Эти цветы, освещающие небесный мир, несет на себе "Древо света" — сокровище деревни, ведь в то время еще не было Солнца. Другие версии отождествляют Древо света с дикой яблоней (из розоцветных) или дикой вишней (по-английски — Dogwood*, из кизиловых). Как бы там ни было, Метеор, товарищ вождя и тот, кого он подозревает в преступных отношениях со своей женой, разгадывает скрытый смысл сна: надо вырвать дерево. Сказано — сделано. На месте, где находились корни, появляется зияющее отверстие. Вождь приводит туда свою беременную жену под предлогом завтрака под деревом и ввергает ее в бездну. Более короткая версия замещает Древо света деревом с колючим покровом маиса — единственной пищей жителей деревни. Какой-то молодой человек, в бешенстве оттого, что вырыли дерево, сбивает с ног свою жену и сталкивает ее в яму. По данной версии, жена была больна и ее хотели исцелить.

Вслед за тем молодая женщина начинает долгое падение во тьму. "Причина ревности вождя" — Метеор (по версии сенека) снабдил ее скромным снаряжением: несколько вязанок хвороста, малые пест и ступка, небольшой горшок... Согласно одной версии, полученной А. Паркером от вождя сенека и подкрепляемой другими, собранными у того же народа, женщина падала, "укутанная светом метеора, подобно комете, вызывая ужас у животных [нижнего — акватического мира], которые сотворили землю для смягчения удара, опасаясь быть уничтоженными".

Метеор проявил себя как помощник, "поскольку осознавал себя виновником того, что́ побудило мужа этой женщины ввергнуть ее в про-

---

* Букв.: "собачье дерево" *(англ.)*. — *Примеч. пер.*

пасть". И он помогал женщине на протяжении всего падения. Этот персонаж принадлежит к расе "Огненных драконов" или "Голубых пантер", по своей природе принужденных жить на дне озер. Они не враждебны людям, но если бы они вышли из воды, то сожгли бы мироздание. Почему "слово сна", разгаданное Метеором, означает то дерево, которое необходимо срубить, то отбросы или экскремент? Это никак не проясняется ни туземными источниками, ни самыми осведомленными комментаторами. Удовольствуемся, подчеркнув, что эти слова, несомненно нагруженные смыслом, фигурируют в контексте, ассоциирующем их, с одной стороны, с ревностью, а с другой — с метеором. Ибо идя дальше и, конечно, за пределы того, что позволяет здравый метод, мы отваживались бы воссоздать нечто вроде мета-мифа — или, как знать, архе-мифа? — из традиций хиваро, такана, мачигенга и ирокезов. И тогда, вероятно, мы пришли бы к заключению, что ирокезская героиня, в какой-то момент уподобленная, посредством различных риторических приемов, комете или метеору и падающая через дыру в небосводе по направлению к воде (в каком-то смысле испражненная своим супругом), и угрожающая, наконец, в своем падении уничтожить животных нижнего мира, сопоставима в то же время с экскрементами Ленивца, слишком быстро испущенными, и матерью гончарства из мифов хиваро, также низвергнутой с неба в мир снизу вслед за сценой супружеской ревности, где и остается свидетельство о ней в виде экскрементов (с. 168).

Сходство возрастает благодаря версиям сенека, где говорится, что в состоящий из жидкости нижний мир женщина принесла первую землю (как героиня хиваро — первую гончарную глину): в момент своего падения она ухватила землй, вцепившись ногтями в край дыры. Сближения тем более соблазнительны, что, согласно одной версии, полученной от Сагарда, другого миссионера XVII в., проступает параллель между последующей ролью героини и той ролью, что предоставлена луне у кампа и мачигенга. Героиня мифов гуронов и ирокезов — пагубное создание, позднее превратившееся в луну, вероятно, ответственна за смерть, и она же берет на себя заботу о душах умерших: "Этаэнцик [это ее имя] опекает души, а поскольку они полагают, что она заставляет людей умирать, то говорят, что она злобная [...]" Бребёф выражается в тех же терминах. Как же не подумать о боге-Луне мачигенга, завладевающем трупами и пожирающем их, перед тем как воссоздать их телесный облик и отослать в потусторонний мир?

Одна деталь, по правде говоря второстепенная, возможно, придает еще более единства группе южноамериканских мифов. У захваченных им трупов бог Луна поедает только их конечности. Он превращает внутренности в тапиров, которыми кормит те же трупы, когда придает им человеческий вид. Эта практика, вероятно, проясняет эпизод с тапиром в мифе кавина (с. 224), там он показался не имеющим какого-либо значения. Если допустить, что тапир, которым индеец, лишенный конечностей, кормит своего брата, также был произведен из внутренностей — здесь, из своих — после того, как индеец их выбросил.

* * *

Такая попытка объединения мифов, происходящих из двух полушарий, остается, повторяю, весьма гадательной. И я оставлю ее как эскиз в качестве поля для исследования, открытого для других, кто сможет обставить его более богатыми элементами и большим их числом. Боас говорил о себе, что убежден (а где-то и написал) в том, что ирокезы впрямую связаны различными чертами с культурами Мексиканского залива и Южной Америки. Так, структурой языка и независимым изобретением сарбакана (или же его повторным появлением, засвидетельствованным лишь в XVIII в.) отзвук тех бесед, что были у нас с Боасом, обнаруживается в ремарке Якобсона об отсутствии губных звуков в языке сенека, что, вероятно, объяснимо ношением прежде лабретки*, а это также внушает мысль о южном происхождении.

Эти гипотезы сейчас оспариваются, конкретно Лунсбери. Но если отмеченные мной сходства между мифами ирокезов и народов, проживающих в предгорьях Анд, могут придать этим гипотезам сколько-нибудь актуальности, можно сделать попытку признать в "Древе света" ирокезов — с цветами, описываемыми как лилии (с. 248), отдаленное воспоминание о растении из рода дурманов (или, скорее, Brugmansia, если иметь в виду дерево), цветы которого при поверхностном сопоставлении имеют такой же вид. Мачигенга в своих шаманских песнопениях, связанных с использованием этого галлюциногена, сообщают действительно, что белые цветы дурмана производят настолько яркий свет, что солнце тускнеет.

Не отваживаясь на такие рискованные умозрения, я ограничусь лишь беглым сопоставлением того, как в Северной и Южной Америке моральное чувство (ревность), небесное явление (метеоры) и органический продукт (экскременты) образуют в определенных мифах вполне отчетливую систему.

Чтобы подкрепить и расширить демонстрацию, мне остается рассмотреть другой регион Северной Америки, где в мифах еще более явственно предъявляется та же система, что у ирокезов и гуронов. Этот регион — Южная Калифорния.

Но сначала одна ремарка. Акт дефекации заключается в отделении какой-то вещи от тела, непосредственно перед тем бывшей его органичной частью. Такое анатомическое разделение занимает место в ряду, где другие термины суть: тело без внутренностей; туловище, лишенное конечностей; голова, отделенная от тела; череп с изъятым мозгом, — мы видели, что, иллюстрируя такой ряд, мифы методично к нему обращаются.

Мифы юга Калифорнии также совершают проходы по этому семантическому полю; и подобно прежде рассмотренным, находят применение метеорам и ревности. Народы, у которых мы почерпнем эти мифы, принадлежат к языковым семьям шошонов и юма (в их числе — мохаве), живущие на границе Калифорнии и Аризоны; затем, двигаясь к побережью, — каюлла и несколько групп, образующих так называемую сово-

---

* Украшение в виде кольца, носимое на губе. — *Примеч. пер.*

купность "индейцев миссий", поскольку в XVIII в. попали под власть испанских францисканцев. Об этой ситуации напоминают данные ими характерные названия групп: луисеньо, дьегуэньо, хуаненьо, габриэлино и т. д.

С того времени подвергшиеся аккультурации, а в течение XIX в., когда золотоискатели наводнили Калифорнию, — инфицированию и массовому истреблению, некоторые группы практически исчезли. Численный состав прочих упал до нескольких сот, если не десятков индивидов. От них имеется в нашем распоряжении увечная мифология, и задача компаративиста еще усложняется ввиду того факта, что эта мифология характеризуется в высшей степени оригинальными чертами. В этом пытались усмотреть следы весьма архаической стадии, возможно свидетельство одной из наиболее ранних волн в заселении Америк. В таком случае параллель с южноамериканскими мифологическими схемами будет представлять еще больший интерес. Добавим, что употребление растений из рода дурманов или весьма близких (Brugmansia) в качестве наркотических и галлюциногенов занимает в Америке главным образом две области, одна из них — центральная и южная часть Калифорнии, с продолжением кое-где на восток, а другая — зона предгорьев Анд, откуда происходят многие из тех южноамериканских мифов, к которым я до сих пор обращался.

Эти калифорнийские мифы, обычно темные и часто противоречащие друг другу, выдвигают настолько грозные проблемы интерпретации, что имеется мало возможностей понять их. Не входя в детали, я разделяю их на три группы, неодинаковые по важности. Первые две группы затрагивают события, описываемые как относительно поздние. Третья восходит к началам.

В одной группе повествований протагонистом выступает монстр-каннибал Таквиш. Его жертвой оказался молодой индеец; отец юноши, великий вождь, решает отомстить за него. Он наносит визит Таквишу, вызывает его на состязание в акробатическом танце, по ходу чего людоед "ломает себе кости, срезает свои волосы и выбрасывает их, разбивает свои ноги и отбрасывает их, убавляется до головы и туловища, и сам своими руками вырывает себе голову"; после чего он воссоздается. В итоге он убит индейцами и сожжен, но воскресает в виде огненного метеора, а также одной из тех шаровых молний или огненного шара, которые, кажется, часто замечают в небе Северной Америки. Из любопытства я справился в журнале Смитсоновского института (*Scientific Event Alert Network Bulletin*, vol. 9, № 2, 3): более дюжины было замечено в феврале—марте 1984 г. Один из самых знаменитых исследователей индейцев Южной Калифорнии Констанс Годдар Дюбуа рассказывает, как в самом начале этого столетия один индеец луисеньо, согласившийся наконец пропеть для него сакральную песню, был в таком ужасе от шаровой молнии, что отказался пойти дальше. Из первой группы мифов следует, что, как и в Южной Америке, метеор (беря это слово в его наиболее общем значении) вписывается в то, что можно назвать семантическим полем расчлененного тела.

Герои второй группы мифов — братья-близнецы, хотя и неодинакового возраста, потомки, более или менее близкие, изначальной пары,

образованной небом и землей. Я не стану углубляться в сложные приключения, по ходу которых один из них или оба умирают, оставив сына и племянника по имени Чоп или Гийомар, и он отомстит за своего отца, дядю или обоих, перед тем как превратиться в огненный метеор. Достаточно будет подчеркнуть три пункта.

Во-первых, в этой группе постоянно присутствует вопрос о метеорах. В подтверждение этого — версия мохаве, герой которой — Ахта-тане "Тростник" (вид тростника) произвольно принимает облик метеора, но запускает вдаль, "подобно метеору", коленную чашечку своего умершего отца — ею мертвецы играют в мяч. Другой эпизод сообщает о том, как герой одержал победу над людоедом по имени Метеор; к этому я вернусь. Дьегуэньо, как пишет Дюбуа, "идентифицирует существо, чье имя на земле было Куяхомарр [Гийомар] — юношу, совершающего чудеса, а находясь на небе, зовется Чоп или Шивив, с огненным метеорным шаром — его физическим проявлением". Близнецы — соответственно отец и дядя героя — суть также метеоры: "Они блестят, как звезды [...] глаза их сверкают огнем". Ребенок, отправленный пошпионить за ними, сообщает: "В доме есть что-то наподобие звезд. У них огненные глаза, я этого напугался"; так напугался, что, полагал, от этого зрелища умрет.

Во-вторых, тема ревности идет по ходу мифа мохаве наподобие лейтмотива. Братья непрестанно испытывают ревность друг к другу. Они спорят по поводу орлов, убитых ими ради оперения стрел, тростника, срезанного для изготовления флейт, женщин, на которых хотят жениться... Мать близнецов проявляет ревность к этим женщинам, ей удается расстроить браки. В итоге один брат из ревности убьет другого. Далее в повествовании их сын (племянник) прибывает к уже упомянутому людоеду Метеору, который оказывает ему дурной прием: "Никому не позволено входить ко мне. Никого не допускаю к себе. Я скряга, хочу, чтобы никто не глазел на моих жен. Я злой, убью любого мужчину, кто отправится навестить моих жен". Жены этого ревнивца выказывают ревность в своей среде: овдовев, они спорят, кому убийца будет мужем. В одной версии дьегуэньо женщина, таинственно оплодотворенная и родившая близнецов, подвергается нападкам ревности со стороны своей сестры.

Наконец, в этих мифах фигурирует тема расчленения, поскольку, согласно версиям дьегуэньо, дед героя держит пари на части тела, одну за другой, своего внука; или же младший из двух демиургов проигрывает все свои конечности, а в конце концов и сердце. Так на наших глазах воссоздается глобальное семантическое поле. Не будет удивительным (поистине, это почти что можно дедуцировать), что первый термин в ряду членимого тела (см. с. 250) — отделение экскрементов — полностью проявит себя в последней группе мифов, где ведется речь о началах.

В версиях дьегуэньо, если сравнивать с другими, имеются некоторые аберрантные черты, но эти версии обеспечивают переход от первых двух групп к третьей. В начале времен, говорится, вода — мужчина, занимавший верх, и земля-женщина, занимавшая низ, соединились. Первым делом их сыновей было отодвинуть воду повыше, с тем чтобы она стала небом; затем они создали из глины живых существ. Один из братьев

умер и был кремирован; другой поднялся на небо: "Сейчас он виден наподобие шаровой молнии. Он завладевает душами людей и так вызывает их смерть".

В других версиях, происходящих от мохаве, луисеньо, каюлла и купеньо, начало вещей и живых существ также восходит к изначальной паре или же совокуплению более абстрактных сущностей, последовательно парами порождающихся и предшествующих появлению персонализированных существ: "В самом начале была только тьма [...] С промежутками слышались звуки, гул и раскаты грома. Скручиваясь шнуром, сходились в одну точку во тьме красный, белый, синий и коричневый цвета. Обвивая один другой, они действовали согласованно. Для порождения они сходились в одну точку. Шар, образованный таким образом, задрожал, закружился вихрем и сгустился в субстанцию, ставшую двумя зародышами, укутанными в плаценту. Это стало проявленным в пространстве и во тьме. Они родились преждевременно, совершенно неподвижными, ибо были мертворожденными. Снова закружились в вихре огни, соединились и породили. На сей раз эмбрионы достигли завершения внутри — и двое детей говорили друг с другом [...]"

Так шаг за шагом творение обрело свои контуры. У каюлла и купеньо оно произойдет довольно быстро, возложенное на себя двумя состязающимися демиургами, при этом неодинаково одаренными, — Мукат и Темаияуит. Они непримиримо спорят, решая, кто из них старший, кто трудится с большей эффективностью, — прототип ссор между героями-близнецами, испытывающими ревность друг к другу в вышеизложенных мифах. Наконец демиурги решают разделиться. Темаияуит вспарывает и переворачивает земную поверхность, чтобы унести созданные им существа: "Он даже хотел взять с собой землю и небо. Поднялся неистовый ветер, вся земля задрожала, небо осело и зашаталось. Мукат встал коленом на землю; одной рукой он удерживал все твари, а другой остановил небо. Он вскричал: "хи! хи! хи! хи!", — как делают сейчас, когда землетрясение. В ходе этой борьбы возникли горы и каньоны, углубились русла рек, хлынула и заполнила их вода. Темаияуит исчез в нижнем мире, все успокоилось, земля перестала дрожать, но с тех пор она сохраняет неровный, сильно пересеченный рельеф".

Итак, Мукат остается один с созданными им вещами и живыми существами. Начиная с этого момента мифы Южной Калифорнии развиваются параллельно. В мифе каюлла, который я представил вначале, по-прежнему фигурирует демиург Мукат. У мохаве и луисеньо его замещают, с некоторыми отличиями, персонажи, названные соответственно, Матевилье и Вийот. Появившись во время или сразу после сотворения, эти персонажи суть скорее воспитатели первых людей, чем демиурги. Более явственно, чем у них, проявлена двойственная природа Муката. Как я о нем только что сказал, этот демиург, в противоположность своему брату, созидатель достойного творения. И все же позднее он играет злосчастную роль: вводит насильственную смерть, наделяя гремучую змею ядовитыми зубами и распространяя лук и стрелы среди людей, обучая их, как воевать друг с другом.

Каким бы ни было это проступающее различие (к которому я вернусь, см. с. 260—261), три персонажа совершают аналогичные ошибки

и разделяют одинаковую судьбу. У Муката — неподобающий поступок по отношению к своей сестре — Луне (каюлла, купеньо). Матевилье ведет себя так же по отношению к своей дочери-лягушке (мохаве). Вийот взглядывает на молодую очаровательную с виду женщину, и у него *in petto** возникает мысль, что спина ее тощая, как у лягушки (луисеньо). Женщина догадывается об этой обидной для нее мысли; как и две другие обиженные, она привлекает на свою сторону животных и убеждает их отомстить за нее.

За богом наблюдают, чтобы узнать, куда он ночью тайком отправляется испражняться. Обнаруживают, что он взбирается на вершину столба или свайного сооружения в море. Когда бог, так устроившись, облегчается, его экскременты, падая в воду, издают громовое звучание. Тут же располагается девушка-лягушка или другое земноводное, глотает на лету эти экскременты или передает их животным-сообщникам, которые разбрасывают их, таким образом расчленяя то, что и возникло уже в результате членения. Бог замечает отсутствие шума, исходившего от его испражнений. Он заболевает, его считают обреченным, наконец умирает. Его труп сжигают на костре; таково начало обычая сжигать умерших. Но Койоту удается выкрасть сердце, и позднее, изголодавшись, он сжирает его. Вийот, превратившись в луну — *moila*, периодически приходит навестить свои творения (луисеньо), тогда как из пепла его гомолога Муката (каюлла, купеньо) рождаются культурные растения.

Глава XI

Калифорнийские демиурги или культурные герои в качестве гончаров-ревнивцев. Сопоставление с мифами предгорий Анд. Луна и метеор. Произвольность знака в анализе мифов. Отношения симметрии между мифами Южной Калифорнии и южноамериканскими мифами с Ленивцем. Проблемы, поднимаемые ими. Третье применение канонической формулы.

В мифе о происхождении у дьегуэньо говорится, что демиург (здесь названный Тучайпа) разрыл землю и извлек оттуда грязь, из которой создал индейцев; в мире каюлла — что демиург Мукат сотворил первых людей, "медленно и кропотливо обрабатывая глину, чтобы вылепить красивое тело, какое оно у людей сегодня". Когда демиург и его брат задаются вопросом, не ошибка ли, что люди смертны, Мукат, приверженец смерти, аргументирует: "Если бы люди вернулись к жизни, мир стал бы слишком малым". Темаияуит, дурной демиург, отвечает: "Мы расширим его". — "Пусть так, — возражает Мукат, — но не будет достаточно пищи для всех". — "Они будут питаться землей", — говорит Темаияуит. — "Но тогда они съедят ее всю". — "Нет, ведь у нас сохранится способность заставить ее снова увеличиться". Как видим, мифы даже рассматривают идею расширяющегося мироздания...

* в душе, про себя *(итал.)*. — *Примеч. пер.*

Вийот, культурный герой луисеньо, скорее наставник людей, чем демиург, сначала правил в мире, где смерти не знали, а население, питавшееся глиной, могло расти бесконечно. Но умирая, он забрал с собой свое знание. Пришлось держать совет, чтобы найти решение, каким образом творение, ставшее столь многочисленным, сможет выжить. Было решено дифференцировать изначальное сообщество на животные и растительные виды, каждому из них была отведена его собственная среда: на земле, под землей, в воде или воздухе. Вместо однородного населения, питавшегося землей, предававшегося тихой жизни, свободно размножавшегося, было решено, кому кого пожирать и, таким образом, отныне возникли антагонистические виды, чтобы обоюдно ограничивать размножение друг друга. Нечто вроде каннибализма, поскольку прежде творение состояло из одного лишь народа, в недрах которого не отличались ни животные от растений, ни люди от животных: "Они поубивали животных. Они поубивали желуди — тогда это были люди, — они убивали все, чем сегодня питаемся. Ибо люди превратились в животных, в зерна, желуди и растения". Орел — очень мудрый и очень ученый — пожелал избегнуть такой трагической участи: "Он полетел на север, надеясь выйти из этого мира, достигнув его пределов и преодолев их. Он повсюду пытался это сделать и везде потерпел неудачу [...] Смерть была на севере, и на востоке, на юге и западе. Вернувшись, он сообщил, что нашел смерть везде и совсем близко. Никакому существу от нее не ускользнуть". Он учредил погребальные ритуалы, маркирующие границу между умершими и живыми.

Эту философскую интерпретацию каннибализма ритуалы ввели в жизнь. У хуаненьо и, вероятно, также их соседей, когда умирал человек, прошедший инициацию, служитель, называемый *takwé,* отрезал от трупа кусок плоти. Перед собравшимися людьми он пожирал ее или создавал видимость этого. Его ужасно боялись и щедро вознаграждали. Индейцы ставили в связь этот ритуал с эпизодом из мифа о происхождении, когда Койот крадет и пожирает сердце умершего бога. Так обеспечивалось, что сердце инициированного пойдет на небо и станет звездой. Сердца и души не-инициированных шли в подземный мир.

Значение "пожиратель", прежде приписываемое слову *takwé,* сейчас оспаривается. Кребер сближал его с *takwish* — "шаровая молния", обозначающим также монстра-каннибала, убитого индейцами и воскресшего в облике огненного метеора (с. 251). В мифе о происхождении у каюлла персонаж по имени *Takwic,* описываемый как "демон в виде огненного шара", играет определяющую роль в эпизоде, где демиург Мукат назначает людей, одураченных птицами (в числе которых и Козодой, старая знакомая), пускать стрелы друг в друга; птицы настаивают на безобидности этого спорта:"Тогда уцелевшие увидели, что их товарищи умерли, и шумно сетовали".

Этому эпизоду предшествует другой, где Луна, единственная женщина среди созданий Муката, делит население на экзогамные половины и научает "петь", встав друг против друга, как если бы они были врагами [...] бегать, прыгать и кидаться комьями земли и камнями". Иначе говоря, Луна учреждает социальный порядок, основанный на антагонизме, — лагеря воодушевлены предвосхищаемой взаимной вра-

ждебностью, но "играючи" в ту враждебность во взаимоотношениях, которая вменяется чужеродным группам.

Вспомним, что в данной совокупности мифов демиург и культурный герой могут вступать с луной в два типа отношений. Для луисеньо Вийот, наставник человечества, превращается в луну после смерти и в такой форме периодически возвращается, навещая людей. Персонаж-гомолог у каюлла — Мукат, демиург. Он создает луну, извлекая ее из своего сердца; позднее он вызывает исчезновение Дамы Луны, наставницы первочеловечества. Когда он умер и его труп сожгли, из его сердца родился табак, из желудка — тыквы, из зрачков — арбузы, из зубов — маис, из его гнид — зерновые, из спермы — горошек и т. д. Следовательно, в одном случае живой Мукат извлекает луну из своего тела, а в другом, симметрично, умерший Вийот воплощается в луну. И люди воспринимают как благо луну на небе, а здесь, на земле, — культурные растения.

* * *

Куда ведут эти ремарки? Они выводят на след поразительных аналогий между калифорнийскими темами и — вдалеке отсюда, в Южной Америке — темами, встречаемыми в мифах народов, живущих у подножья Анд. Подобно индейцам Южной Калифорнии, мачигенга (с которыми мы уже встречались, как и с близкородственными им кампа, живущими также у подножья Анд) считают творение результатом конфликта доброго и злого демиургов. И так же они верили в "демонов-комет", называемых у них *kachiboréni* (с. 245). Наконец, и они думали, что изначально люди питались землей. Поистине, по этому сюжету они представляли симметричную противоположность тому, что у луисеньо. Согласно последним, люди ели белую, а не красную глину, используемую только в гончарстве. Согласно мачигенга, глина, поедаемая первыми людьми, была "красной землей, подобной той, из какой изготовляют горшки [...] родом глины, которую замешивали и приготовляли в горячей золе" и которую "они глотали, подобно курицам, поскольку для жевания у них не было зубов". Кампа со своей стороны говорят, что изначально люди питались ломтями муравейников.

Однажды бог Луна проник в тайник, где скрывали в уединении девушку, у которой первый раз были менструации. Он дал ей в дар культурные растения. Позднее он обидел ее или другую девушку при таких же обстоятельствах. В отместку он был обрызган менструальной кровью или слюной, отчего на луне сделались пятна. По другой версии, пятна происходят от расчлененного трупа жены Луны: куски этого трупа приклеились к лицу ее мужа. Поскольку, как везде говорится, женщина умерла, Луна в результате стал богом-каннибалом.

У мачигенга, как мы видим, и в Калифорнии, Луна или персонаж, прямо или косвенно уподобленный этому светилу, совершает сексуальное оскорбление. Конечно, ни Мукат, ни Вийот не являются каннибалами и не становятся ими. Но, умирая без того чтобы передать знание своим созданиям, унося это знание с собой в могилу, они становятся

ответственными за метафорический каннибализм, некогда царивший на земле среди тварей, подобных до того во всем друг другу и образовывавших единую расу, а теперь обреченными пожирать друг друга. Ритуальный каннибализм *takwé* ознаменовывает эту революцию; и как раз с помощью персонажа, носящего такое же имя, бог, в мифе, учредил если не каннибализм, то по меньшей мере войну (с. 255).

Напрашивается вывод, что и у мачигенга, и у калифорнийских индейцев персонаж Луна — амбивалентен, колеблется между двумя полюсами: с одной стороны, наставник людей и податель благ (у луисеньо — подательница благ); с другой стороны, виновник войны, смерти и, более или менее прямо, каннибализма. По первому аспекту луна предстает как ночное светило в роли защитника и цивилизатора. По второму аспекту Луна (мужское или женское существо) сближена с метеором вплоть до того, что совпадает с ним. Свидетельство тому — миф о происхождении дьегуэньо, где брат демиурга — Чакопа или Тучайпа, ослепнув, поднимается, подобно Вийоту, на небо. В отличие от Вийота, его видно сегодня, но не как луну, а как "свернутую в клубок молнию, увозящую вдаль души людей и таким образом служащую причиной их смерти".

Возвратимся ненадолго к хиваро, мифы которых я уже скрепил с мифами мачигенга и которые видят в "кольцах" или "огненных клубках" одно из ощутимых проявлений "духов-предков", *arutam*. Когда Козодой эксгумирует Луну, погребенную Ленивцем, та взметается из ямы, подобно болиду, и мчится прямо на небо, не превращает ли он ее в инвертированный метеор? Со своей стороны мачигенга говорят, что до того, как луна была поднята на небо, чтобы там окончательно закрепиться, один лишь Ленивец немного освещал ночное небо. Согласно шипая Шингу, имевших в прошлом прочную репутацию каннибалов, Луна — инцестозный брат, сестра которого стремилась соединиться с ним, ища его на небе, куда он сбежал, низвергнув ее в бездну; сначала она превратилась в метеор, а потом в тапира. И бог-каннибал Луна из мифов мачигенга, велевший изжарить конечности умерших и пожирающий их, превращает то, что осталось от их тел, в тапира. Проблема взаимоотношения луны и тапира будет рассмотрена позднее (с. 273).

В этих мифах из обеих Америк луна и метеор оказываются, следовательно, взаимно заместимыми, как заместимы также луна и голова, отделенная от тела, иногда становящаяся, как мы видели, метеором. Отрезанная голова, метеор и луна образуют систему, в которой два первых термина имеют негативную коннотацию, в то время как у третьего она колеблется: то позитивная, то негативная. Может ли быть по-другому, если учесть ту роль по упорядочиванию космоса, которая принадлежит в мифах богине (чаще — богу) Луне? Хищные или ядовитые звери, болезни, война и смерть занимают свое место в мироздании. Тот или та, кто допускает, а иногда и желает их, не может быть полностью хорошим.

Такая амбивалентность объясняется также причинами формального порядка, я уже уделял им внимание (*L'Origine des manières de table*, p. 88—91). Даже когда не происходит изменения пола, я писал, тема луны — часто это андрогин или гермафродит — предстает в мифологии

двойственности. Но дело в том, что небесные тела периодически возвращаются: ежегодно, ежемесячно или ежедневно. В этом отношении луна противопоставлена сезонным созвездиям: месячные фазы, а не годовые; в то же время ее присутствие-отсутствие, как бы чередуясь с той же характеристикой солнца, отражает самую короткую форму периодичности — периодичность дня и ночи.

В связи с этим анализом меня упрекнули, с долей наивности, в противоречии. Но разве не сказано у меня в той же самой фразе (*L'Origine des manières de table,* p. 160), что и солнце, и луна могут "означивать не важно что", но при условии: для солнца — быть"отцом-благодетелем или же монстром-каннибалом", а для луны — быть то "демиургом-законодателем или плутом", то "неплодной девственницей, гермафродитическим персонажем, мужчиной-импотентом или распутником"? Таким образом, в один присест я вновь подтвердил принцип произвольности знаков[22] и дал тем же знакам конкретное содержание.

Но, продолжает мой критик, эти содержания проистекают из особенной формы существования двух великих небесных светил: "Солнце совершает дневной и годовой цикл, луна — дневной и месячный. Солнце никогда не меняется в своем физическом существе; просто оно яркое или неяркое. Напротив, луна возрастает и убывает. Солнце то видимо, то невидимо, и есть лишь короткий период перехода от одного состояния к другому на рассвете и закате. Луна никогда не является абсолютно присутствующей или отсутствующей, имеет короткий период перехода от полнолуния к новолунию. Способ существования солнца маркирован контрастами — оппозицией между фактом присутствия-бытия и фактом не-присутствия-бытия; способ существования луны маркирован переходным состоянием и опосредствованием, она обычно пребывает в переходном состоянии от бытия к не-бытию".

Нельзя более тесно связать и уплотнить эти порознь рассмотренные в четырех томах "Мифологик" соотношения. Но проистекает ли отсюда — на чем настаивает автор*, — что принцип произвольности знака оказывается одновременно и подтвержденным, и отвергнутым? В связи с этим напрашиваются три замечания.

Во-первых, сказать, как я это обычно говорил, что значение мифем всегда определяется их положением, — не тождественно применению к ним соссюровского принципа произвольности знака, относительно этого принципа я сам формулировал исключения ("Anthropologie structurale", p. 101—110)**. Принцип произвольности знака касается слов и понятий в их соотносительной связи с означающим и с физическими объектами. Я же, наоборот, подчеркиваю, что если есть желание провести параллель между структуральной лингвистикой и структуральным анализом мифов, то соответствие устанавливается не между мифемой и словом, а между мифемой и фонемой ("Взгляд издалека" — *Le Regard ēloignē,* p. 199)[23]. Но если верно то, что фонема, ничего не означая сама по себе, служит дифференциации значений, то отсюда не следует,

---

* Имеется в виду Оостен (см.: *Oosten* 1983, p. 144). — *Примеч. пер.*

** В издании на русском языке см.: *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983. С. 84—90. — *Примеч. пер.*

что какая-либо из фонем данного языка оказалась бы способной сыграть эту роль не важно где и как. Ее использование подчиняется определенным ограничителям — по ее месту, в начале, середине или конце слова; ее совместимости или несовместимости с предшествующей или следующей за ней фонемой. Ограничители, упомянутые мной в образной форме, принадлежат к тому же типу. Они зависят от того, что в моем словоупотреблении я назвал арматурой[24].

Во-вторых, отношения корреляции и оппозиции между солнцем и луной, отмечаемые вслед за мной моим критиком, вовсе не образуют объективных качеств, непосредственно постигаемых органами чувств. Эти качества абстрагированы из опыта рассудком. Они состоят из логических отношений, которые, в силу их формального характера, могут охватывать большое число различных содержаний. Я привел лишь примеры таких содержаний.

Наконец, эти отношения корреляции и оппозиции зачинаются* и вводятся в действие внутри одного из семейств америндейских мифов. Они соответствуют характерному для мифем солнца и луны способу выстраивания системы значений. Невозможно двигаться дальше, придавая им всеобщую значимость. И в самой Америке, и в других регионах мира семейства мифов отбирают другие отношения: то солнце и луна противопоставлены друг другу, но не на одном и том же основании; то каждое из этих светил по отдельности (или взятые вместе) противопоставлены другим небесным телам; или же они противопоставлены объектам, заимствованным из какого-то отличного порядка реальности. Принцип, по которому значение мифем всегда определяется их позицией, не страдает от воздействия того факта, что какое-либо семейство мифов наделяет солнце и луну семантически релятивными позициями, позволяющими передавать определенные значения. Это скорее способ подкрепить принцип, проиллюстрировав конкретно одно из его применений.

В интересующем нас случае сохраняется тот момент, что, в зависимости от аспекта рассмотрения, луна вызывает представление о различных формах периодичности — дневной, месячной, но никакая из них не влечет за собой изменений, сопоставимых с изменениями сезонного цикла. Луна, всецело находящаяся как бы со стороны короткой периодичности, образующей ряды, в пределе совмещается с метеорами, не имеющими регулярной периодичности, но, как я говорил, появляющимися достаточно часто, чтобы образовать ряды. В книге "От меда к пеплу" я изложил и проанализировал один миф мачигенга (M_{299} — *Du Miel aux cendres*, p. 273—280), согласно которому человеческая супруга бога Луны умерла при родах четвертого ребенка. Мать умершей оскорбила зятя, сказав ему, что теперь, после убиения своей жены, ему не остается ничего другого, как сожрать ее труп. Луна понял ее слова буквально и с тех пор стал каннибалом и некрофагом.

---

*В оригинале стоит "sont [...] conçus" — что подразумевает: и зачинаются, и мыслятся, постигаются; исследователь, вероятно, подразумевает, что отношения, о которых идет речь, присущи процессу самопорождения мифов. — *Примеч. пер.*

Комментируя этот миф, г-жа Казевитц-Ренар увидела с большой проницательностью, что "хотя Луна выказал себя хорошим супругом, дав четверых детей своей жене, ему все же недоставало умеренности — заставлял беременеть ее каждый год [...], а не раз в три-четыре года". Короткая периодичность луны сообразуется с каннибализмом этого персонажа и его "метеорическими" подобиями.

Невзирая на свою периодичность, луна — попеременно новая, полная — символизирует характеристику прерывистости, благодаря чему ряд америндейских народов усматривают в луне столько различных существ, сколько у нее обликов. Так было в случае древних тупи и, в меньшей степени, у арауканов: у них метеорическое божество — каннибалка, возвестительница болезни и смерти, занимала немаловажное место, и стоит напомнить, что арауканы, также живущие в предгорьях Анд, восходят к той совокупности культур, к которой мы постоянно возвращаемся.

* * *

Теперь требуется вновь обратиться к другому аспекту системы, уже затрагивавшемуся (с. 252, 254). Лунарный бог, кормящий своих тварей землей или глиной или же обучающий людей, как заместить этот пищевой режим другим, на основе культурных растений, — гончар. Когда юная затворница из мифов мачигенга предложила Луне прокаленную землю, которой питались люди, бог объяснил ей, что эти припасы — не для того, чтобы ими питаться. Их следует использовать для изготовления горшков, ваз и другой утвари, куда можно положить для варки маниок пищевую мякоть единственного растения, каким располагали, и отныне оно составит основу питания людей.

В Южной Калифорнии полагают — можно сказать, по-месопотамски, что первые люди были сделаны из глины. Демиург Мукат, уточняют каюлла, тщательно вылепил их; затем выставил их на солнечный жар. В зависимости от степени обжига одни стали черными, другие красными, а те, кто был выставлен ненадолго, остались белыми; так образовались человеческие расы. Вийот, культурный герой луисеньо, обучил людей среди прочих искусств и гончарству.

Лунарному богу (или лунарному герою) присуща также ревность. Он имеет склонность преследовать. Эти черты проступают особенно явственно у демиурга Муката. Он очень хочет, чтобы его создания были смертны. Под предлогом развлечься он побуждает их к убиению друг друга: "Вот так Мукат обманул свой народ, позабавился над ним". На этой основе некоторые его создания, возмутившись, объединились: "В итоге Мукат не устоял перед злобой людей, ведь он подтолкнул их к взаимным ссорам и сражениям". Даже Вийот, мудрый воспитатель людей, "наставлявший свой народ, заботившийся о нем, поставлявший для них все необходимое и называвший их всех своими детьми", проявил себя настолько порочным, что они решились убить его.

Жеронимо Боскана, миссионер-францисканец, наставлявший индейцев в начале XIX века, изобразил Вийота в довольно мрачных тонах.

Сначала мирный, добрый и щедрый, несколько лет спустя он оказался свирепым монстром, жестоким тираном, а при случае и убийцей. Его подданные постепенно возненавидели его; доведенные до крайности, они решили, наконец, уничтожить его. Эти свидетельства оспаривались: описывая туземное божество, Боскана мог стать жертвой своих предрассудков католического священника. Я все же скорее склонен согласиться с ним. Его портрет Вийота совпадает с тем описанием, которое мифы дают демиургу Мукату, замещающему Вийота у каюлла, и его гомологу Кукикату у серрано — последнему из них люди захотели отомстить за то, что он разделил их на нации, говорящие на разных языках и воюющие друг против друга. Согласно марикопа (по языку — юма, так же как и мохаве), демиург, разгневанный тем, что люди грубо обращались с его любимцем-змеем, подверг их насильственной смерти — от ядовитых змей или на войне. А причиной его смерти стала лягушка, заглатывавшая рвотные массы (здесь — замещение экскрементов), извергаемые им с вершины столба.

Если бы поведение Вийота по отношению к его созданиям не было гнусным, то не понять, как же они решились убить его. В мифах, собранных в конце XIX — начале XX в., персонаж Вийота предстает более доброжелательным. В противоположность положению, защищаемому Уотерманом, я усмотрел бы здесь скорее результат постепенной христианизации этого божества.

Как и южноамериканские мифы, с которых началось наше расследование, мифы Южной Калифорнии ассоциируют гончарство и ревность. И в них также обнаруживается мотив экскрементов, в рамках фабулы, представляющей собой зеркальное отражение того, что происходит в южноамериканских мифах, где фигурирует тот же мотив.

В полной симметрии с Ленивцем такана, которому приходится спускаться с дерева, где он обитает, чтобы испражниться на земле, под страхом того, что его экскременты превратятся в комету, Мукат и Вийот имеют обыкновение для испражнения взбираться на верхушку столба, и их экскременты, падая оттуда в море, звучат, как раскаты грома. Не услышав обычного шума (поскольку лягушка, расположившаяся внизу столба, на лету поймала экскременты до того, как они ударились о воду), Мукат (или Вийот) понимает, что заколдован. Во многих версиях лягушка проглатывает экскременты, а бог заболевает, считается обреченным. И так же, симметрично, если экскременты Ленивца такана, падая сверху, ударяются о землю, то причиняют ущерб не их производителю, а всему человечеству; согласно калифорнийским мифам, человечество, наоборот, ищет своего спасения в размельчении экскрементов бога, пока не нанесен ими удар по морю.

Связь, улавливаемая мифами между экскрементами и ревностью, усиливается, если приметить, что у мохаве, у которых культурный герой Матавилье замещает Вийота луисеньо, магические субстанции, служащие талисманами, считается, "безумно ревнуют" своих владельцев. Соответственно принятой им психоаналитической перспективе, автор* это-

---

*См. указанную к данной странице работу Ж. Деверё (Devereux G.) в отсылочном аппарате. — *Примеч. пер.*

го наблюдения считал возможным уподобить магические субстанции экскрементам. Согласно мифам мохаве, экскременты — это, по преимуществу, магическая субстанция, служащая для совершения первичного колдовского действия. Сообщают, что каюлла весьма тщательно зарывают свои экскременты — из опасения, что кто-либо их использует в магических целях.

Ввиду своей плохой терморегуляции Ленивец проживает в лесной зоне Южной и Центральной Америки, где перепады температур невелики, — от севера Бразилии, Риу-Гранди-до-Сул, до Гондураса. Итак, не станем ожидать встречи с ним в Калифорнии. Но Козодой, объединяемый с Ленивцем отношениями корреляции и оппозиции, присутствует в калифорнийской природе и, по-видимому, и в мифах (см. с. 255). Один из мифов луисеньо разворачивается у подножья шеста, на который, чтобы получить приз, стремятся забраться две состязающиеся группы: люди Запада и люди Горы. Победители отцепляют и сбрасывают вниз корзины, наполненные пищей, и присутствующие вступают в соперничество за нее. На исходе этих состязаний люди Горы увидели у себя большеротую птицу — по-видимому, Козодоя — и вскричали: "Твоя очередь есть!" [...] Они раскрыли ей рот и загрузили туда всю пищу, которую та и проглотила. Так лагерь Горы выиграл состязание".

* * *

Как объяснить, что в том регионе Нового Света, где не может быть никакого понятия о Ленивце, место, занимаемое этим животным в южноамериканских мифах, оказывается, если можно так выразиться, маркировано пустотами? Возможно, мы присутствуем при некой игре мифологического мышления, которое, как это и приписывают его природе, производит неожиданные сопоставления внешне сходных объектов, не связанных между собой каким-либо отношением[25]? Даже по поводу ложных проблем не запрещено помечтать. И бесцельно блуждая*, порой можно прикоснуться к ранее не замечавшимся реалиям, способным придать поискам новое направление. Пусть ненадолго мы прогуляем уроки. В случае, если проблема окажется реальной, какие бы возникли решения?

Вот уже несколько лет, как убеждаются, что заселение Америки восходит к более ранней дате, чем считалось прежде. Вместо 10—12 тысяч лет, о чем еще недавно было согласие, некоторые авторы говорят сегодня об одной-двух сотнях тысячелетий. На нынешнем этапе знаний обоснованной выглядит расчетная оценка в 30—40 тысяч, позволительно и увеличение ее до 70 тысяч лет. В эти отдаленные времена было ли гораздо значительней распространение ленивца? Мы знаем, что спустя долгое время после этой эпохи человек в обеих Америках сосуществовал с мегафауной, включавшей в себя и гигантских ленивцев — *Mylodon*

В оригинале игра слов: "...en battant la campagne*" означает кроме бесцельного блуждания также "молоть вздор" — продолжение легкой издевки в адрес тех, кто готов приписать мифологическому мышлению склонность к безосновательным уподоблениям объектов. — *Примеч. пер.*

и *Megatherium,* южноамериканского происхождения, но присутствовавших также и в Северной Америке. Однако эти тяжелые животные не лазали по деревьям, так чтобы с верхушки могли выпустить свои испражнения, а у ленивцев, живущих на деревьях, не сохранилось ископаемых видов, которые бы позволили узнать, занимали ли они некогда более широкую область, чем та, где размещены сегодня.

Поскольку животные таятся, надо спросить людей. Если они проникли через сушу, соединявшую Азию с Америкой на месте нынешнего Берингова пролива, то ведь ничто не обязывает полагать, что в течение тысячелетий популяционные продвижения постоянно совершались с Севера на Юг. Могли осуществляться и встречные движения, подобные тем, что, как хорошо засвидетельствовано, происходили от Амазонии к Антильским островам и вплоть до северо-восточной части США. С другой стороны, приписываемое, в мифах юга Калифорнии, своему божеству гигиеническое правило (взбираться ночью на столб для испражнения) почерпнуто из воображения, тогда как правило, исполняемое Ленивцем, реально. С учетом этих условий в калифорнийских мифах можно усмотреть результат вторичной разработки, к чему людей привело стремление сохранить, воссоздать свои традиционные мифологические схемы в более северной, по сравнению с прежней, где были расселены, средой обитания. Я показал в другой работе (*L'Origine des manières de table*, p. 219—224), каким образом животному, отсутствующему в новом окружении, тем не менее может быть присуще в мифологическом воображении некое метафизическое существование. В действительности же те расстояния, что подразумевались, были гораздо меньшими. Случается и так, что характеристики, приписываемые животному, присутствующему в определенной среде, переданы другому, живущему в весьма отдаленной среде. Южноамериканские индейцы утверждают, что все муравьеды — самки. Индейцы крик юго-востока США говорят то же об опоссуме, а в Канаде цимшиан — о бобре.

Можно рассмотреть еще и другую гипотезу. Мифологическая схема, разработанная в Северной Америке, как абстрактная и в таком виде перенесенная в Южную Америку, могла найти там неожиданную верификацию в повадках конкретного животного, в котором и воплотилась.

Конечно, обе гипотезы останутся без обоснования. В пользу первой можно отнести то, что черты поведения калифорнийского демиурга и Ленивца (играющего в южноамериканских мифах роль анти-демиурга) находятся между собой, как я это показал, в отношении трансформации. Но повадки, приписываемые Ленивцу, имеют эмпирическое основание, чего недостает калифорнийскому демиургу по той причине, что речь идет о божестве. Из выше упомянутого текста из книги "Происхождение застольных манер" (*L'Origine des manière de table*) также проистекает, что существо, отсутствующее в определенной природной среде, если оно сохраняется в мифах, то проецируется там в "иной мир", где систематически инвертируются все те семантические функции, которые мифы приписывали ему как реальному животному.

Какова бы ни была судьба этих умозрительных построений, примем на основе сказанного ранее, что калифорнийский бог — одно из состояний в целокупности преобразований, а в числе других состояний, обнаруженных ранее, — отрезанная голова, превращенная в луну или

метеор; экскременты, испущенные из тела и превращенные в луну или метеор; сверхъестественный персонаж, отделенный от своих экскрементов и превращенный в луну... Идея, несомненно засвидетельствованная в обеих Америках, что экскременты — это субстанция, заряженная витальной силой своего производителя, похоже, стягивает воедино эти преобразования. И все же при сопоставлении того, что можно назвать, только с логической точки зрения, их начальным и конечным состояниями, напрашивается замечание, которое я зачастую высказывал. В конце ряда мы наблюдаем не еще одно, последнее преобразование, добавляющееся к предшествующим, а два сопутствующих друг другу. Ибо последнее состояние как бы накладывает на первое двоякое скручивание: экскремент (находящийся в конце ряда) — это трансформация головы (находящейся в начальной позиции ряда) и, осмелюсь выразить свою мысль, он "не функционирует" тем же самым образом. Будь это делом самого субъекта или третьих лиц, голова противозаконно отделена от своего туловища. Этого нельзя сказать об экскременте, таково его естественное назначение. Испражняясь с *длинными* промежутками, Ленивец отдаляет экскременты на *короткое* расстояние от своего тела. И наоборот, калифорнийские боги Мукат и Вийот отдаляют свои экскременты на *большое* расстояние, но дефекация производится каждую ночь, следовательно, *с малыми* промежутками. Делая так, все исполняют обычную функцию, состоящую для каждого в том, чтобы периодически отделять экскременты от своего тела. Заколдовывание калифорнийского бога не может, следовательно, проистекать *из того факта, что экскременты отделяются от собственного тела*, но *из того факта, что они захвачены другим телом* (что лягушка их проглатывает или же разбрасывает, подвергая той же опасности). На начальном этапе трансформации голова, *отделенная от собственного тела*, превращается в луну или метеор. На конечном этапе все той же трансформации экскременты замещают голову в той мере, что, *будучи присоединены к другому телу*, они противоположны голове по функции. Применив формулу, каноническую для мифологических трансформаций (ср. с. 196—197, 243—244), запишем:

$$F_{\text{луна}}(\text{голова}) : F_{\text{метеор}}(\text{экскремент}) :: F_{\text{метеор}}(\text{луна}) : F_{\text{голова}^{-1}}(\text{экскремент}).$$

Заметим*, что первая часть уравнения** соответствует, в основном, южноамериканским мифам, а вторая часть — калифорнийским. Для подтверждения первого члена второй части — F*метеор* (луна) — см. с. 259.

---

*А еще то, что эта формула предстает здесь в одной из своих трансформаций, а именно : $F_x(a) : F_y(b) :: F_y(x) : F_{a^{-1}}(b)$. Такое ее использование законно, лишь бы соблюдались первоначальные условия: чтобы один из терминов замещался на свою противоположность и чтобы производилась инверсия (переворачивание) значимости между термином и функцией.

**Знак (::) Леви-Строс использует для обозначения эквивалентности, подобия двух отношений. — *Примеч. пер.*

Глава XII

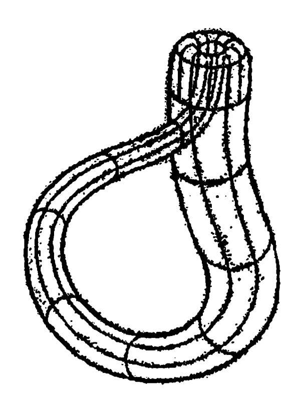
Мифы в бутыли Клейна. Сарбакан, курительная трубка и другие каналы. Психоаналитические интерпретации; дискуссия. Семантическое поле телесных отверстий. Анальная алчность, оральные неумеренность и удержание. Теория Тапира. Четвертое и пятое применения канонической формулы.

Помимо тех двух гипотез, что мною рассмотрены для того, чтобы учесть структурные аналогии между калифорнийскими и субандскими мифами, надо предоставить место и третьей. В Южной Америке, как и в Северной, мифы могут придавать конкретный облик схеме, отражающей ментальные ограничители[26] и достаточно абстрактной, чтобы быть воспринятой неважно где, без какой-либо оглядки на опыт и наблюдение. Даже если .эта схема, уже образованная, не повстречала Ленивца в лесах тропической Америки и не воспользовалась представившимся случаем перейти от абстрактной к фигуративной, на ней могли запечатлеться другие образы или же она их избегла.

Какой может быть эта схема? Соотнесенные мной мифы из обеих Америк обладают, в основном, двумя общими характеристиками. С одной стороны, они отдают приоритет луне перед солнцем — логический и даже исторический, утверждая, что луна была создана до него. С другой стороны, это такие мифы, которые, для краткости, можно назвать, "подобные бутыли Клейна". Что этим подразумевается?

Начнем с ремарки. Эти мифы используют (что небезызвестно и в других местах, но здесь уж особенно) образ канала, или трубки. В Генезисе хиваро этот образ появляется по меньшей мере дважды. Если, чтобы наказать свою мать Луну за то, что не воспрепятствовала инцесту между его женой и сыном, Ленивец Уннуши сбрасывает ее в яму и там погребает, то Козодой, любовник Луны, приходит ей на помощь. Он изготовляет рожок из большой водяной улитки, проникает в полый ствол пальмы, упавшей на землю, и дует в свой инструмент. Этот зов заставляет Луну выплеснуться из ее могилы, она проходит сквозь ствол, подобно болиду, гоня перед собой Козодоя, и мчится прямо до неба. Позднее, как повествуется, Солнце решает покарать своего инцестозного внука. Силой он вводит его в полый ствол пальмы, дует туда, как в сарбакан, медленно поворачивая механизм. Ахимби, преступный внук, выходит с другого конца, превращенный в боа, которого дед связывает и помещает в глубь стремнины (с. 207—208).

Точно так же в амазонском мифе, опять-таки лунарном, о Порономинаре (с. 218) герою удается удрать по каналу ствола своего сарбакана из жилища обманутого мужа, пытающегося убить его посредством испускаемых кишечных газов; в итоге, одна труба спасает его от другой трубы. В ходе последующей ссоры с Ленивцем (животным, сопоставимым, как известно, с закупоренной трубой) Порономинаре, низвергнутый с верхушки дерева, пробивает землю, подобно болиду (образуя при этом трубу), и выходит в иной мир. С помощью цикад он поднимается наверх, двигаясь по каналу ствола своего сарбакана, как бы служащего



Бутыль Клейна

кабиной лифта. После чего он, в свою очередь, бросает Ленивца в подземный мир. В начале и в конце мифа два персонажа оказываются просверленными: сестра или спутница героя — ей рыба пробуравливает недостающее влагалище; и Муравьед, до того не имевший ануса и вынужденный испражняться через рот.

По примеру самих мифов попытаемся признать в этих эпизодах (как и в эпизоде мифа вайвай, см. с. 222) продуцирование образов, внушенное использованием сарбакана. В самом деле, мы находимся в центре области, занимаемой этим охотничьим орудием длиной от трех до пяти метров, действенным лишь при условии чрезвычайно точного изготовления. Стирлинг, Нимуендаю и Бьянчи, наряду с прочими наблюдателями, детально описали этапы его изготовления, равно как и приготовления кураре, необходимого для отравленных наконечников и использовавшегося при нападении на среднюю по величине дичь. Неудивительно, что сарбакан может занимать значительное место в представлениях пользователей этого инструмента. Однако сарбакан ставит проблемы. Почти определенно в Перу он имеет доколумбово происхождение, но употреблялся, по-видимому, без яда и лишь в охоте на мелких птиц. Напротив, завоеватели и миссионеры, проникавшие с XVI в. в предгорный ледник Анд и на ниже расположенные территории, не говорят о сарбакане или же их свидетельства сомнительны. Хиваро, с большим совершенством изготовлявшие сарбаканы, могли, следовательно, познакомиться с этим орудием только в конце XVI в. и даже позже. Известно, что в других местах его употребление распространилось в еще более позднее время. Если бы относительно недавнее проникновение сарбакана в тропическую Америку подтвердилось, это вызвало бы недоумение ввиду того места, которое он занимает в мифологическом воображении, — недоумение тем большее, что весьма сходные образы обнаруживаются в мифах Калифорнии, а по этому региону мы не располагаем каким-либо документированным свидетельством, что сарбакан был известен (он присутствует без отравленных наконечников только на юго-востоке США).

Один из мифов шуар (группа хиваро) подтверждает перемещения от одного к другому полушарию. Он повествует о детских годах Этсы,

будущего солнца, взращенного, не без задней мысли, людоедом. Находясь на охоте, Этса слышит горлицу, поющую в густом кустарнике. И этому второму Зигфриду[27] птица приказывает затолкать свой сарбакан в самую гущу массива, пройти внутри полой трубки и добраться до нее. Она сообщает ребенку, что его мать убил и сожрал людоед. Возвратившись в жилище, Этса устанавливает, что людоед играет, как на трубе, забавляясь с черепом его матери, а супруга людоеда использует вынутый из черепа глаз для глазирования своих горшков.

Несмотря на несколько отличное развитие интриги, здесь без труда узнается миф, один из наиболее знаменитых в обеих Америках (M_{264} — см. *Du Miel aux cendres*). И удивительно не то, что обнаруживаешь его в Калифорнии, но что замечаешь настолько точные аналогии между калифорнийскими и субандскими версиями, что, можно сказать, одни калькируют другие. Я уже затронул миф мохаве (с. 252), также посвященный детским годам героя-сироты, найденного и взращенного убийцами его отца. Он узнает всю эту историю от насекомого, севшего у него на губах, — следовательно, у отверстия той трубы, которую он сам образует, ведь его имя Тростник, и мы увидим, что миф довольно конкретно уподобляет его полому стеблю. Просвещенный насекомым, Тростник обнаруживает, что убийцы отца играют в мяч с его коленной чашечкой — ее роль здесь сопоставима с ролью глаза в мифе шуар.

В нескольких сотнях километров к северо-западу — мохаве и моно Оуене Велли рассказывают о приключениях двух культурных героев по имени Волк и Койот, эти мифы относятся к тому же циклу, что и миф у мохаве, посвященный Тростнику, а у индейцев миссий — героям Чоп и Гийомар. Волк и Койот желали найти подруг: "Они приготовились идти к толова, где жили женщины. Их мужья были на охоте. От своей хижины до хижины этих женщин Волк установил длинную трубу, по внутренней полости которой его спутник и он перешли на другую сторону". Столкнувшись с той же проблемой, Чоп (или Гийомар) — не будем забывать, что это огненный метеор, — на лету проникает через дымовое отверстие крыши или же он пробуравливает подземный канал.

Но протагонисты мифов мохаве и каюлла используют не только трубки или полые стебли. Превратив внутреннюю часть тела во внешнюю оболочку, содержимое — в содержащее, они сами суть трубы в результате преобразования, напоминающего, как я говорил, образ бутыли Клейна. Герой мохаве по имени Тростник по своей воле превращается в это растение. По ходу своих приключений он умер и воскрес. Одна из женщин, заботившихся о нем, сообщила прочим, что он питается исключительно табаком. Ему принесли табака, он положил его прямо в рот и снова потребовал табака: "Тогда самая молодая из сестер протянула ему полый тростник длиною с кисть руки, набитый табаком. Юноша очень быстро выкурил его, за один вдох, проглатывая дым [...] Тростник был весь израсходован, кроме самого края, что он пожевал и выплюнул". Позднее герой проживал у метеора-каннибала Квайю и потребовал у него табака: "Ты слишком молод, чтобы курить, — сказал ему хозяин, — но я дам тебе табака. Ты не умеешь курить через полый тростник, поскольку мохаве курят через земляные трубки". Маль-

чик возразил: "Нет, я умею, это мое имя [= я-Тростник]". Тогда Квайю подал ему два тростника, набитых табаком. Герой выкурил один, а другой оставил. Если мне позволительно подобрать выражение, он "самокурящийся" ("s'autofume").

Когда демиурги, у каюлла, возникли из тьмы и пожелали рассеять ее, каждый из них первым делом достал из своего сердца трубку и табак, дымом от которого разгонял царящий мрак. Но каждая трубка состояла из цельного цилиндра, который они долго сверлили одним из своих волосков. Они сделали канал для дыма, сначала слишком широкий, откуда табак выпадал, а затем удобного диаметра. Вслед за трубками и табаком демиурги извлекли из своего тела солнце, свет, мировую ось и всех тварей. Таким образом, их тела выступают в качестве полого вместилища, откуда выходит цельное вместилище — трубка, не пригодная к использованию, а затем и содержимое, предназначенное к приему, — табак, перед тем как, став полым под действием сверления, это вместилище сможет эффективно приладиться к этому содержимому... Продолжение рассказа подчинено той же диалектике. Потребуется пробурить землю, с тем чтобы первые умершие имели доступ в потусторонний мир. И когда демиург Мукат взбирается на верхушку столба или какого-то сооружения, чтобы испражниться в море, он сам уподоблен курительной трубке, поскольку миф называет его экскременты "его табак [...] который он поедает и тем избавляется от него".

Авторы, обучавшиеся психоанализу — Эриксон, Рохейм, Посиньски — или же испытавшие его влияние, как Кребер, долгое время занимавшийся этой дисциплиной, приписали орально-анальный или явно анальный характер нескольким обществам Центральной Калифорнии, в частности юрок, которым были посвящены различные исследования в этом ключе. Написав, что "у юрок представление о мире и о теле центрируется на алиментарной зоне, имея в виду "переход наподобие трубопровода, совершаемый пищей от рта до ануса", Эриксон в своей позиции довольно близок к мифам, хотя более южным, рассмотрением которых я занят. Но, по справедливости, везде речь идет о довольно разных обществах, и совершенно непозволительно распространять на все общества специфические характеристики культуры и личности юрок, на чем основывается анализ Эриксона: отношения особого характера между матерью и ребенком, дисциплина физиологических функций, отличительные аттитюды к пищевому потреблению и выделению, к обретению богатств и т. д. Скорее мы оказываемся перед некой логической, философской проблемой, которой задавались различные общества.

В противном случае как же понять, что в культурах, принадлежащих разным полушариям и которые даже ничто не позволяет сблизить, возвращаются к некой одинаковой схеме? Иллюстрируемое в Южной Америке сарбаканом, а в Северной — курительной трубкой, понятие трубы, или полого канала, является отправным пунктом преобразования, осуществляющегося в три этапа: 1. Тело героя входит в трубу, которая содержит его. 2. Труба, которая была содержимым в теле героя, выходит из него. 3. Тело героя является трубой, куда то что-то входит,

то откуда что-то выходит. Сначала внешняя, труба затем становится внутренней; и тело героя от состояния содержимого переходит к состоянию содержащего. Вот как это можно записать:

$$F_{\text{содержимое}}(\text{тело}) : F_{\text{содержащее}}(\text{труба}) :: F_{\text{содержимое}}(\text{труба}) : F_{\text{тело}^{-1}}(\text{содержащее}).$$

Иначе говоря: тело-содержимое относится к трубе-содержащему как труба-содержимое относится к содержащему, уже не являющемуся телом (оно само — труба).

* * *

Итак, наше внимание требуется сперва направить не на собственно сарбакан и не на курительную трубку (ей американские мифы находят и другое применение); как, впрочем, и не на Козодоя, Ленивца или Ревуна, составляющих лишь эмпирические реализации стоящей за ними формальной структуры, определенные аспекты которой становятся постигаемыми также через оральную алчность, анальное удержание и неумеренность. Ибо, как я отмечал в самом начале, семантическое поле, выстроенное посредством естественных трубок и их отверстий, включает в себя большее количество клеток. Эти отверстия суть передние или задние, относящиеся к верху или низу: рот, нос, уши, влагалище, анус... Каждое из них по отдельности пригодно к выполнению трех функций: быть закрытым, открытым, а в последнем случае — открытым для впитывания или же для выделения. Рассматриваемые здесь мифы иллюстрируют несколько состояний из этой комбинаторики. Тем не менее будет нетрудно обнаружить мифы или группы мифов, с помощью которых можно заполнить клетки, оставшиеся пустыми.

В качестве примеров анальной алчности упомянем двух персонажей: сверхъестественное существо по имени Тайму, у кагаба, с зубами во рту и анусе, питающееся как через то, так и другое отверстия; а еще Тапир — в нескольких мифологиях ему приписывается такого же рода дарование. Барасана Ваупеса идентифицируют своих шаманов с тапирами либо с обезьянами-ревунами сообразно тому, какова их целительская техника: отсасывание или выдувание. Ревуны пыхтят, а Тапиры принадлежат расе "принимающих внутрь себя": инвертируя роды, Тапир пытается вдохнуть новорожденных в свой анус с помощью флейты (иная реализация трубы), поскольку жаждет существ в момент их перехода от состояния духов к состоянию людей. По этому поводу возник конфликт между Тапиром и Ревунами. Последние завладели грубым голосом — тем, что у Тапира тогда был, предоставив ему довольствоваться его нынешним негромким криком. Миф мундуруку (его индекс — M_{402} в "Происхождении застольных манер" — *L'Origine des manières de table)* рассказывает, что юношу его материнский дядя увлек с собой в лес и там оставил блуждать, а сам превратился в тапира; сочтя его мертвым, юноша, чтобы освежевать, погрузил руку в его прямую кишку. У урубу имеется

аналогичное повествование, где тапир ломает руку индейца, действовавшего таким же образом. Наконец, в обеих Америках — у чиппева и тупи — известны мифы о боге-плуте или культурном герое, притворяющемся мертвым для поимки грифа. Как только птица готовится сожрать его прямую кишку, он сокращает сфинктер и стискивает голову птицы.

Не будем праздно задерживаться на вагинальной алчности, обильно иллюстрируемой так называемым мотивом *vagina dentata** и другими, относящимися к сексуально жадной женщине как в Южной, так и Северной Америке (например, женщина-демиург у барасана и Дама-Вульва апачей). Что касается оральной невоздержанности, то ее иллюстрируют множество мифов — те, где один или несколько персонажей не могут держать язык за зубами или удержаться от смеха (с. 188, 194). Встретившись с белыми, индейцы, как им казалось, открыли зоологический вид, неумеренно пользовавшийся речью. Свидетельством тому — способ, каким меномини региона Великих Озер пародировали белого торгаша, обратившегося к одному из них: *"All right, Indian, all right, all right, all right! Bring it, bring it, bring it! I'll give you credit, I will, I will, I will!"*** И в качестве резюме: "White men are wordy"***.

Боас пишет, что в языке цимшиан "слово, означающее "играть", подразумевает также "говорить без ясной цели" и предаваться какой-то деятельности, не имеющей ясной цели, что для индейцев достойно презрения". Точно так же и в Южной Америке: "Бороро называют цивилизованных людей *kidoe kidoe* — "попугайчики, попугайчики", ведь те слишком много говорят, подобно этим птицам". Таким образом, белый человек находит свое место в туземном бестиарии, в одном ряду с Козодоем, Ленивцем, Ревуном, Тапиром и еще другими животными... Как бы в ответ белые наблюдатели часто описывали оральное удержание — "упорное отвращение к говорению, кроме как в абсолютно необходимом случае" — в качестве типичного поведения американских индейцев.

В Северной Америке, регионе Пьюджет Саунд, было замечено, что определенные персонажи, проявляющие себя исполнением ритуальных формул, религиозных песен или мифов, регулярно замещают взрывные звонкие согласные назальными. Основание здесь, возможно, такого же рода, как то, что побуждает шамана у куива Колумбии, спрятанного за экран, назализовать свои заклинания, "поскольку очень опасно, что впрямую свяжет горло с внешней средой". Назальность, таким образом, предстает некой формой орального удержания.

Другие примеры орального удержания или же невоздержанности идут от мифов, придающих отличительные черты вербального поведения некоторым сверхъестественным существам. Амазонский демон Хурупари рыгает и пукает, громко стенает и поет во все горло. Монстры-каннибалы мифов суя разговаривают причудливым образом, иска-

---

* Букв.: влагалище с зубами *(лат.). — Примеч. пер.*

** "Ладно, индеец: ладно, ладно, ладно! Приноси это, приноси, приноси! Я дам тебе в кредит, я дам, я дам, я дам!" *(англ.). — Примеч. пер.*

*** "Белые люди многословны" *(англ.). — Примеч. пер.*

женно; Боре, хозяин бананов у яномами, — шепелявит. В Северной Америке сверхъестественный персонаж мифов нутка заменяет все свистящие согласные на латеральные (*s* на *l* и т. п.); у соседствующих с ними квакиутль другой сверхъестественный персонаж делает наоборот. Голубая сойка в мифах вишрам начинает слова звуками: *ts!* — Кутенаи говорят, что Койот неспособен произносить *s*. Дама богатств у хайда, людоедка Dzonoqwa у квакиутль запинается, а Барсук у кри говорит сквозь зубы... Вне Америки вспоминается японский бог Лис[28] — Китсун, который не в состоянии закончить слова. Но компаративистское разыскание по миру будет, вероятно, бесконечным.

Ограничимся приведенными американскими примерами. Они вполне убеждают в том, что мифы исчерпывают все состояния комбинаторики, занимающейся телесными отверстиями. Не будем заключать исходя из этого, что в каждом мифе или группе мифов данного семейства необходимо присутствуют все состояния комбинаторики. Из тех, что были пройдены при обзоре, только анальная алчность (воплощение ее — Тапир) заслуживает предоставления ей, по правде говоря, подчиненного места, по сравнению с тремя состояниями — оральная алчность, анальное удержание и анальная невоздержанность, — в каком-то смысле отобранными теми мифами, что обсуждены в данной книге.

В главе VIII я предложил усматривать в Муравьеде комбинаторный вариант Ленивца. Требуется постоянная нюансировка этого утверждения, ведь Муравьед занимает место между Ленивцем и Тапиром и поэтому может замещать собою как одного, так и другого. Я уже отмечал (с. 224), что, согласно Гуйе, карибское название большого муравьеда родственно названию ленивца. Тот же автор полагает и что карибские слова **waria* или *waila — "тапир" — служат для образования слов, обозначающих муравьеда: **wariši*, **wariš-ima*. У тех же карибов Гайаны дух *Tikokë*, иногда предстающий в облике Муравьеда, сосет кровь своих человеческих жертв посредством флейты; итак, это всасывающий демон, подобно Тапиру у других индейцев.

В других отношениях Тапир и Муравьед различаются: Муравьед испражняется через рот (см. с. 266), а Тапир всасывает через анус; считается, что у муравьедов есть только один пол, они живут и воспроизводятся в одиночку, тогда как, в мышлении индейцев, и мы увидим почему, Тапир символизирует сексуальный аппетит. К этому же верованию: Гуйе сближает слова тупи *tapiira* — "тапир" и *t-apia* — "мошонка". Впрочем, Тапир, кажется, более отдален от Ленивца, чем от Муравьеда. Индейцы наделяют Ленивца и Тапира антитетичными способами выделения. Вспомним, что Ленивец движется сверху вниз, чтобы выложить свои экскременты на землю, всегда в одном и том же месте. Тапир, считается, заходит в воду на глубину и там переносит — следовательно, по горизонтальной оси — свои экскременты в корзине; тогда как на самом деле он испражняется не только в воду или на берегу, но иногда на расстоянии от воды и даже на пригорках.

Говоря в более общем виде, южноамериканские мифы делают из Тапира, во-первых, эгоцентричного персонажа и обжору, а во-вторых, — штатного соблазнителя замужних женщин, подчиняющихся — стоит ему лишь появиться перед ними — зову природы. Кроме того, целокуп-

ность мифов, которыми мы занимаемся, устанавливает связь, если даже не эквивалентность, между Тапиром и метеором.

Южноамериканские индейцы подразделяют небесные тела на две категории: с одной стороны, Солнце, Луна, Венера, созвездия, поименованные светила; с другой стороны, анонимные звезды, в число их помещают блуждающие светила или феномены — такие, как метеоры и кометы. Мифы великолепно иллюстрируют эту оппозицию, когда противопоставляют "звезду Ленивца" — *Kupirisi yumañ*, на карибском Гайаны; она опускается до линии горизонта в начале большого сухого сезона, служа прообразом животного, спускающегося раз в году на землю для отправления своих нужд, и комету-опустошительницу, в которую превращаются экскременты Ленивца, по словам такана, если преследователи мешают ему спуститься на землю и вынуждают его испражняться сверху, а потому и без периодичности, и в нарушение обычая. Кометы и метеоры, наиболее аберрантные формы из светил-анонимов, представляют собой нечто вроде космического скандала, подобно, на другом плане, поведению Тапира, морящего голодом людей, и соблазнителя жен, символизирующего социальный скандал. Добавим, что Тапир, "делатель ангелов" (см. с. 269), демонстрирует анальную алчность, симметричную вагинальной алчности женщин, сходящих с ума по нему, и противопоставляющуюся анальному удержанию и анальной невоздержанности более радикально, чем эти два термина — противоположные, но не взаимоисключающие — противопоставлены друг другу.

В противовес этому аналитическому наброску упомянем об одной группе мифов, по-видимому важной, в которой Тапир-соблазнитель поднимается на небо и становится созвездием, чаще всего Гиядами. Леман-Ницше оспорил эту интерпретацию, но и, помимо того, разве не видно, что по отношению к оси Плеяды — Орион, образованной основной оппозиционной парой (ср.: "Сырое и вареное" — *Le Cru et le cuit*, p. 223—232), Гиады явно занимают положение сверхкомплектного созвездия и что, подобно соблазнителю, попадающему в семейную обстановку, они оказываются в некотором роде сверх того, что нужно*. И что особенно важно, астрономическая двойственность Тапира отражает такую же двойственность, уже отмеченную в мифах, отдающих предпочтение луне перед солнцем. Попеременно, а то и одновременно, эти мифы приписывают лунарному богу или герою противоположные характеристики: с одной стороны, устроитель порядка в мире и цивилизатор, а с другой — ревнивый, коварный растлитель девиц, при случае — каннибал... И так же место луны маркировано то поименованными светилами, то метеорами. По поводу двойственности Тапира, способного удовлетворить женщин лучше, чем их мужья, благодаря своему большому члену, но так же, как хозяин дерева с яствами, морящего голодом индейцев, — я отсылаю читателя к книге "От меда к пеплу" (*Du Miel aux cendres*, p. 255—260).

---

*Астрономическая патология, если можно так выразиться, — параллель к патологии брачного союза, что засвидетельствовано в тех же мифах (*Du Miel aux cendres*, p. 257 sq.).

Теперь уместно сосредоточиться на другом аспекте. Тумупаса, близкие соседи такана, говорят, что супруга Тапира каждый месяц проглатывает луну, когда та пребывает в ущербе. Затем она ее изрыгает, и луна опять начинает возрастать с другой стороны горизонта. Но однажды Тапир, слишком томимый, совокупился со своей женой до того, как она осуществила срыгивание ночного светила. С тех пор у него огромный пенис и три яичка (ср.: *L'Origine des manières de table*, p. 67). Итак, Тапир посягнул или ему пришлось посягнуть на космический порядок: опрометчивый поступок, предоставивший ему физические средства компрометации социального порядка, в согласии с которым женщины, оставаясь нечувствительными к искушениям натуры, хранили бы верность своим мужьям.

В том же направлении движется и миф айоре. Когда-то Тапир и бог Луна оспаривали друг у друга благорасположение людей. Тапир пообещал, что если они будут подчиняться ему, то станут крупными и тучными. Луна пообещал людям, в обмен на их послушание, что они, подобно ему, воскреснут. Предки людей выбрали Тапира, позавидовав его дородности. Вот почему люди умирают и не возвращаются к жизни. И, добавляет информатор, вот так они были обмануты Тапиром, ведь сегодня столько же тощих индейцев, сколько и толстых... По другой версии, Луна был отцом айоре. Тапир не уступил ему в беге и таким образом добился того, что индейцы, вместо того чтобы после смерти отправляться к Луне, шли в подземный мир — топкий, темный и лишенный меда. Вспомним миф мачигенга о девушке, с началом полового созревания оказавшейся в заточении (с. 260). Бог Луна, тайком посетивший ее, обучил девушку и ее родителей искусству гончарства и огородничеству. Инвертированный вариант этого мифа повествует, что какой-то демон преждевременно положил конец заточению половозрелой девицы, заставил ее выйти из хижины, превратив в тапира. Во всех этих случаях Тапир противостоит луне в споре за или против периодичности: относительно регулярного следования фаз луны, воскресения умерших в том же ритме, соблюдения времени действия запретов.

То, что Тапир и луна выступают терминами-антагонистами, позволит нам разрешить одну конкретную проблему. В том, что можно назвать американской вульгатой[29], солнце и луна суть аватары инцестозных брата и сестры. Сестра спасается на небе, становясь солнцем; а ее брат, которому, чтобы опознать любовника-незнакомца, она сделала пометку на его лице или теле, отныне превращенный в луну, будет безуспешно преследовать ее. Но в уже упоминавшемся (с. 257) мифе шипая эта схема изменяется: брат все так же становится луной, а сестра превращается сначала в метеор, а потом в тапира.

Что же тогда происходит с солнцем? Миф не дает возможности определить его пол: во-первых, по той простой причине, что солнце не появляется; а затем, поскольку оба сексуальных полюса заняты — один сестрой, а другой братом, если в мифологии шипая присутствует половой признак, — то солнце должно находиться с одной либо другой стороны, но невозможно предвосхитить, с какой именно[30].

Проделаем опыт, установим, позволяет ли каноническая формула (см. с. 196--197, 243—244, 264, 269) дедуцировать пол солнца. Мы знаем,

что в американской вульгате у луны — мужская функция, а у солнца — женская. С другой стороны, предшествующее рассмотрение приводит к гипотезе, что метеор и тапир (в него превращается героиня шипая), присутствующие в мифах в качестве *терминов*, выполняют там *функцию* инвертированной луны. Вместе с тем, напротив, на данной стадии нам ничего не известно о той концепции, какую, возможно, создают себе шипая относительно солнца. Итак, запишем:

$$F_{\text{мужское}}(\text{луна}) : F_{\text{женское}}(\text{солнце}) :: ? : F_{\text{луна}^{-1}} : (\text{женское}).$$

Продолжая применение формулы, автоматически получаем недостающий член второй части: $F_{\text{мужское}}(\text{солнце})$.

Это означает, что если в одном мифе шипая, где солнце отсутствует, женщина (которая становится солнцем) превращается в анти-луну, требуется, чтобы в другом мифе шипая солнце выступало в качестве анти-женщины, иначе говоря, мужчины. Такой миф существует: шипая делают из нынешнего солнца младшего сына прежнего солнца, тоже мужчины, которое люди держат зарытым в толще земли, поскольку оно было каннибалом. (Отметим демарш мифа: ослабленное солнце перестает быть каннибалом, тогда как вообще-то, в том числе и у мачигенга, "метеоризированная" луна становится им.) Следовательно, одно другим узаконивается: мужская природа солнца в мифологии шипая и, с другой стороны, функция "инвертированная луна" пары (метеор + тапир) в той целокупности мифов, к которой принадлежат и данные мифы шипая.

Глава XIII

Природа мифологического мышления: множественность кодов. Место психо-органического кода. Оральность и анальность. Алиментарный цикл пищи и технический цикл сосудов. Диалектика содержащего и содержимого. Консерватизм и ревность семей гончаров. Женщины и экзогамия горшков. Вагинальные удержательницы. Возвращение через северное побережье Тихого океана к сарбакану и Амазонии.

Всякий миф ставит проблему и трактует ее, показывая, что она аналогична другим проблемам; или же миф трактует одновременно несколько проблем, показывая, что они между собой аналогичны. Этой игре зеркал, отражений, отсылающихся одно к другому, никогда не соответствует реальный объект. Точнее, объект заимствует свою сущность от тех инвариантных качеств, которые удается выделить мифологическому мышлению, когда оно задействует параллельно множество формулировок. Сильно упрощая, можно сказать, что миф есть система

логических операций, определяемых способом "это когда..." или "это как...". Решение, отнюдь не единственное, какой-то конкретной проблемы успокаивает интеллектуальную тревогу, а при случае и экзистенциальное томление, сразу, как только аномалия, противоречие или скандал оказываются представленными в качестве манифестации некой структуры порядка — более явственной в других аспектах реальности, не затрагивающих, однако, в той же степени мысль и чувство.

Итак, оригинальность мифологической рефлексии состоит в том, что она действует посредством нескольких кодов. Каждый из них извлекает из сферы опыта латентные качества, позволяющие сравнивать ее с другими сферами и, словом, *производить перевод* одной сферы в другую, подобно тому как текст малоинтеллигибельный, имеющийся лишь в одном языке, если его передать одновременно в нескольких, это поспособствует источению, из совокупности этих различных версий, более богатого и глубокого смысла, чем тот, частичный и увечный, который только и доступен при следовании любой версии, взятой по отдельности.

Из этого не проистекает, что каждый миф вводит в действие тотальность возможных кодов, ни даже всех тех, что инвентаризированы той целокупностью мифов, к которой восходит данный. Миф предстает как система уравнений, где символы, никогда не воспринимаемые ясно, приближены через посредство конкретных ценностей, подбираемых таким образом, чтобы создать иллюзию, что стоящие за ними уравнения разрешимы. Этот выбор определяется бессознательным устремлением к конечной цели, но он может осуществляться только исходя из исторического наследства, произвольного и случайного, как если бы первоначальный выбор оставался столь же необъяснимым, как выбор фонем, входящих в состав языка. Кроме того, выбор из числа кодов, предлагаемых природным окружением, историей, культурой, является функцией тех проблем, которые ставит перед собой конкретная целокупность мифов. Не станем ожидать, что обнаружим действие любого кода в любом месте.

Это не все; ведь если каждый код образует нечто вроде дешифровочной решетки, прикладываемой к эмпирической данности, то миф, использующий обычно несколько кодов, из каждой решетки удерживает лишь несколько клеток и комбинирует их с клетками, позаимствованными от других решеток. Он вырабатывает нечто вроде мета-кода, который только и может служить ему инструментом. Из тех коммутаций*, картину которых я попытался изобразить, мифы, что до сих пор рассматривались, используют главным образом две: иллюстрирующие то, что мы сегодня назвали бы оральным и анальным характерами, чему и психоанализ отводит заметное место. Остановимся теперь на этом схождении.

Вернемся к вопросу, поставленному в самом начале этой книги мифами, ассоциировавшими мотивы, между которыми мы не замечали какой-либо связи. Повествования, перводвигателем которых была супружеская ревность, избрали героем (героиней) Козодоя, связав его фак-

---

*Т. е. переключений: автор, по-видимому, уподобляет совокупность кодов (и "мета-код") электросети. — *Примеч. пер.*

туально или же установив логическое соотношение с Ленивцем, "порожденным ревностью" и ревностно относящимся также к своим экскрементам. Посредством оси Ленивца проник и образ кометы или метеора: в Южной Америке это аватара экскрементов, когда Ленивец уже не может проявлять о них ревностную заботу, а у ирокезов — непосредственная причина супружеской ревности, под действием которой муж сбрасывает свою жену в яму, как если бы это были его испражнения. Если определить ревность как чувство, проистекающее из желания удержать какую-то вырываемую у вас вещь или существо или из желания обладать какой-то вещью или существом, которых у вас нет, то можно сказать, что ревность имеет тенденцию сохранить или создать состояние соединения при том, что существует, возникает состояние или угроза разъединения. Все последующие формы развития (варьирующие настолько же, насколько варьируют соответствующие темы) затрагивают различные разновидности разъединения, которое, по сути не меняясь, то отдаляет на большое расстояние, то оставляет относительно близкими прежде единые, а отныне сепаратные термины.

Если для удобства мы условимся трактовать последовательно проходимые в данной книге этапы как состояния одной трансформации в масштабе Нового Света — от Боливии и Перу до Калифорнии, — то может показаться, что результаты разъединения затрагивают супругу, а на конечном этапе преобразований они относятся к экскрементам. Однако с самого начала существовало звено связи между этими двумя терминами. Согласно мифу хиваро о происхождении гончарной глины, двое мужей, устав ссориться по поводу все той же женщины, поднялись на небо и стали один солнцем, а другой — луной. Женщина захотела присоединиться к ним, но упала на землю, и там остается то ее тело, превращенное в глину, то эта глина, носимая ею в корзине, то, наконец, ее испражнения, испущенные от испуга во время падения, становятся гончарной глиной. Последний пример относится к ашуар (их территория соседствует с территорией хиваро, и они говорят на диалекте, принадлежащем той же языковой семье).

Ну, а на другой оконечности нашего пробега наблюдается такой же переход от глины к экскрементам. Он происходит в Калифорнии, у каюлла и серрано, а также у чемехуэви (относительно прежде названных они оказываются в той же ситуации, что ашуар относительно хиваро: близкие соседи и члены той же языковой семьи, в данном случае — шошонов). Согласно каюлла и серрано, демиург вылепил первочеловечество из глины (с. 254). Чемехуэви говорят, что демиург образовал их предков и предков мохаве из своих экскрементов.

То, что вышеназванный переход повторяется на расстоянии в тысячи километров, конечно не обеспокоил бы психоаналитиков (им отнюдь не пришлось бы объясняться, почему пропуски на таком диапазоне). Для прояснения его им хватило бы всяческих соображений по поводу раннего детства. Все же предостережемся от объяснений-отмычек. Выделенные нами мифы отличаются общей для них арматурой, своеобразие которой передает образ бутыли Клейна. Демарш, которым они следуют, обладает оригинальными чертами. Мы не имеем права пренебрегать ими в угоду детской психике, пусть даже универсальной, объясняющая цен-

ность которой тем более скудна, что речь идет не вообще о человечестве, а о конкретных индейских племенах, и мы стремимся дать интерпретацию мифам, выработанным ими.

Чтобы понять мотив карликов безо рта или без ануса, питающихся запахом яств (см. с. 226—239), также, вероятно, можно воззвать к какой-нибудь психологической константе. Фактически этот мотив засвидетельствован с древних времен (уже Плиний описал такой народ в своей "Естественной истории", книге VII, главе 1), а сегодня мы снова находим его в столь различных местах принадлежащим мировому фольклору: по-видимому, это древнее палеолитическое наследство, совершившее свой круг по миру еще до того, как в нем заняли свое место исторические цивилизации.

Однако увязывая, только для Америки, мотив карликов с фауной, проживающей на деревьях, я сознательно исключил проблемы, относящиеся к истокам. Для меня речь шла об отыскании того, как культуры, составляющие вполне определенную целокупность, оформили этот мотив, каким образом они интегрировали его в контекст, эмпирический и одновременно идеологический. Одним словом, каковы бы ни были психологические и исторические источники этого мотива, я не задавался целью показать, как культура или целокупность данных культур сочленяют* его со всем остальным.

* * *

В рассматриваемых до сих пор мифах глина (которой, согласно индейцам миссий в Северной Америке и мачигенга в Южной Америке, питалось первочеловечество) и экскременты (поедаемые Лягушкой в мифах Южной Калифорнии, вызывая тем самым смерть демиурга и переход первочеловечества к своему нынешнему состоянию) совпадают, подобно начальному и конечному пунктам двух циклов — соответственно технического и физиологического. Не будем забывать, впрочем, что глина не есть, строго говоря, анти-пища. Геофагия известна в мире с античности. Греки употребляли какую-то определенную глину в качестве лекарства. Помо, в Северной Америке, примешивали красную глину к своему хлебу из желудей; еще сегодня в сельских районах юга США практикуют геофагию. О туземных горшечницах говорится, что они "покусывают, а иногда и отведывают своего теста с тем, чтобы оценить его текстуру и другие качества, считающиеся необходимыми для успешного обжига".

Суть не в этом. Земля, необходимая для гончарства, сначала добывается, затем формуется, наконец подвергается обжигу, становясь содержащим, предназначенным для приема содержимого — пищи. А та следует по тому же пути, но в противоположном направлении; сначала

---

* В оригинале: *articuler* — имеются в виду и анатомическая, и лингвистическая метафоры: "сочленение, соединение", а также "артикуляция", т. е. перенесение содержания, присущего универсальному мотиву, в план выражения, присущий конкретным культурам. — *Примеч. пер.*

ее помещают в земляной сосуд, затем подвергают обработке огнем, вслед за чем она проходит обработку внутри тела в процессе пищеварения, наконец извергается в виде экскремента:

глина ⇨ добывание ⇨ формовка ⇨ обжиг ⇨ сосуд
экскремент ⇦ выбрасывание ⇦ пищеварение ⇦ варка* ⇦ пища.

На предмет эквивалентности между физиологической процедурой пищеварения и какой-либо процедурой в культуре я отсылаю читателя к "Происхождению застольных манер" (*L'Origine des manières de table*). И все же с кое-каким отличием, поскольку и в этом, и трех других томах "Мифологик", ставя проблему происхождения огня кухни, я соотносил пищеварение и стряпню: "В процессе пищеварения организм временно удерживает пищу, перед тем как избавиться от нее в уже переработанном виде. Пищеварение, следовательно, имеет медиаторную функцию, сопоставимую с функцией кухни, отсрочивающей** другой природный процесс, состоящий в переходе от незрелого состояния к гниению. Можно сказать в этом смысле, что пищеварение предлагает предвосхищающую культуру органическую модель" (*L'Origine..*, p. 394). Эта попутная заметка возникла уже в связи с мифами, которые, как и те, что рассмотрены здесь, действуют посредством таблицы замещений (коммутаций), где одна героиня *проникает сквозь* препятствие, хотя сама она *заполнена,* а другая — *примыкает* к препятствию, хотя она *опустошена,* иллюстрируя тем самым комбинаторику отверстий[31], к чему нас подвели окольными путями других мифов предшествующие главы.

Однако, и в этом основа отличия, целокупность данных мифов и тех, по поводу которых я рассуждал в "Мифологиках", не являются взаимно избыточными. Чтобы учесть переход от природы к культуре, от сырого к вареному, одна целокупность акцентирует огонь кухни, а другая — гончарство; использование последнего в кулинарных целях предполагает, что домашний огонь уже обретен. Таким образом, эта вторая целокупность подчинена первой или, точнее говоря, та продолжается в другом регистре наподобие гармонического резонанса. Кулинарное искусство, постигнутое, начиная с элементарной формы — пищи, выставленной прямо на огонь, побуждает образ другого, более умудренного, можно сказать, искусства второй ступени. "Заслуживает интереса, — отмечает Кребер, — что мышление мохаве тесно ассоциирует гончарство и земледелие. Их мифы рассказывают, что бог Мастамхо расценивал пищу, полученную с огородов, как еще не завершенный продукт, ведь нет сосудов, в чем ее приготовить и из чего поесть" (по поводу аналогичной связи в южноамериканских мифах см. с. 214). Из этого видно, как

---

*"обжиг" и "варка" ("печение, жарение") обозначены в оригинале одним и тем же словом — *cuisson,* что усиливает представление о единообразии двух процессов. — *Примеч. пер.*

**В оригинале стоит: "*...qui suspend*", что означает кроме "отсрочивать" также "подвешивать"; благодаря этому пищеварение и кухня соотнесены и в аспекте медиации между верхом и низом ("подвешивать"); в "Мифологиках" это опосредствование огня кухни между землей и небом. — *Примеч. пер.*

мифы о происхождении огня кухни уступают место мифам о происхождении гончарства, а последние являются часто трансформацией первых.

Эти мифы учат, что земля уже не должна быть тем, что едят, но что проходит обработку, как это с пищей, для того чтобы можно было в ней приготовить то, что едят. Будучи в природном состоянии собственно продуктом питания, обработанная* земля переходит на роль сосуда, а значит, изделия культуры. Как указано мной в "Голом человеке" (*L'Homme nu*, p. 554) — вспоминаю перед тем, как обстоятельно вернуться к главе II данной книги, — эта трансформация перемещает акцент с завоевания небесного огня жителями земли на дарение им сверхъестественными существами, одновременно водными и хтоническими, глины и таинственного искусства гончарства. Вместо разворачивания событий по оси земля—небо они происходят по оси, где земля занимает одну вершину, а вода и подземный мир — другую.

И в Южной Америке, у мачигенга и кампа, и на юге Калифорнии это смещение акцента сопровождается другим, относящимся к космическому порядку. Он состоит в удалении луны из класса периодических светил и сближении ее с теми блуждающими небесными телами, с которыми она сродственна по двоякой нерегулярности: присутствие или отсутствие, в зависимости от того, лунная ночь или безлунная; а когда луна присутствует, то ее вид меняется от фазы к фазе.

В то же время, как и сама функция огня раздваивается — для варки пищевых продуктов и для обжига горшков, — наконец предстает диалектика внутреннего и внешнего, извне и изнутри: соответствующая экскрементам — *содержимому* тела, глина служит тому, чтобы вылепить горшки — *вместилище* пищи, которая будет *содержимым* тела, пока таковое не прекратится, освободившись от того, чтобы быть *вместилищем* экскрементов.

* * *

Всякое искусство накладывает форму на материю. Но среди так называемых искусств цивилизации гончарство является, вероятно, таким, где переход совершается наиболее прямо, с наименьшим числом промежуточных этапов между сырьем и продуктом, выходящим из рук ремесленника уже оформленным еще до того, как подвергнется обжигу.

Это первичное сырье — глина, добываемая из почвы, — является также наиболее "сырым" ("brute") из того, что человек знает и использует. Его грубый вид, абсолютное отсутствие какого-либо внутреннего устроения поражают зрение, осязание и даже слух присутствием неоформленной целиковой массы, ее первозданностью. "Бесформенна и пуста"**, — говорит Библия, была земля в начале Творения; и не без

* Автор здесь и в предыдущей фразе использует слово *cuire* — варить, печь, а также обжигать, что как бы помогает читателю проникнуть в общий семантический пласт мышления, обусловленный уподоблением носителей культуры по поводу этих двух совокупностей мифов. — *Примеч. пер.*

** В русском синодальном издании: "Земля же была безвидна и пуста"... (Быт. 1:2). — *Примеч. пер.*

оснований и другие мифологии сопоставляют творение создателя с деятельностью гончара. Но наложение формы на материю состоит не только в ее упорядочивании. Выделяя из безграничного поля ту или иную возможность, мы уменьшаем его тем, что только определенные возможности окажутся реализованными: от Прометея до Муката — любой демиург проявляет ревнивый характер.

В случае гончарства ограничительные действия, произведенные над первичным материалом, имеют свое продолжение: в качестве вместилища герметичная чаша удерживает своими стенками помещаемые внутрь нее бесформенные жидкости, размельченные твердые вещества, препятствуя их растеканию, рассеянию. Демиург малого масштаба — горшечница, также и ревнивица — накладывает ограничение на произвольность материи. Возделанная формовкой и закрепленная обжигом в непреложную форму, эта материя, в свою очередь, накладывает ограничение на растительные и животные субстанции, которые пребывают еще в природном состоянии, "культурализируя" их. Это не все; ибо если искусство гончарства предельно уменьшает разрыв между материей и формой, то оно обладает зато непредсказуемыми рискованными последствиями, отпечатлевающимися в психике тех, кто им занимается.

Задаваясь вопросом о засвидетельствованном в Мексике у семей гончаров консервативном сознании, Фостер считает, что "таковое имеет свое разумное основание в процессе производства, побуждающем ремесленника сохранять строгую верность традициям, выдержавшим испытания перед угрозой подвергнуться экономическому краху. Выражаясь кратко, гончарство — это деликатная процедура: существуют буквально сотни возможностей того, чтобы самое незначительное изменение, оказав действие на материал или технику, пагубно сказалось на изделии. Мельчайшее отличие в выборе глины, покрытий, пигментов, температур обжига может свести на нет труд недели и даже месяца. Забота о безопасности побуждает горшечницу преданно воспроизводить материалы и способы изготовления, которые, как известно из опыта, наиболее способны избавить ее от неудачи. Все подталкивает ремесленника к следованию по прямой и узкой дороге. Отклонение слишком большое в ту или другую сторону может возыметь трагические последствия на экономическом плане [...] Отсюда глубоко консервативное сознание, недоверие по отношению ко всем инновациям, что отпечатлевается на общем видении мира и жизни". Другой наблюдатель высказывается в том же отношении: "Обучившись гончарству, ребенок настолько скрупулезно подражает своему наставнику, что его изделия будут воспроизводить те же особенности [...] Молодой или старый, гончар своим стилем и умениями обязан всем домочадцам, где живет". И "знание техник керамики считается делом интимным. О нем заговаривают только в пределах семьи".

Несомненно, в регионах Мексики, откуда все эти ремарки, гончарство — это произведение мужчин и женщин, работающих на рынок. Но так называемые примитивные культуры тропической Америки вдохновлялись подобными же соображениями. Так, у кашинауа "глину добывают по берегам речушек вблизи деревни. Но небезразлично, какая глина: только некоторые места у каждой деревни располагают глиной нужного

качества. Вообще-то выбор местонахождения деревни зависит от качества и количества имеющейся поблизости глины. Женщины какого-либо домохозяйства, не будучи владелицами тех или других залежей глины, имеют исключительное право на их разработку". Более полустолетия тому назад Норденскёльд отмечал у боливийских чако консерватизм горшечниц, которые ограничивались весьма небольшим варьированием традиционного декора и отказывались подвергаться риску на путях нового.

Среди горшечниц определенно известны новаторы. Так, в 1895 г. у одной горшечницы была идея воспроизвести керамические изделия XIV в., которые начали тогда извлекать археологи в Сикьятки, стране хопи. Но она проявила такое раболепство, что ее изделия, как и тех, кто ей подражал, стали почти неотличимыми от аутентичных предметов.

Я уже подчеркивал (с. 172), что индейцы обеих Америк не усматривают лишь в женщине действенную причину гончарного сосуда: они отождествляют их символически. Такое отождествление, впрочем, может оказаться почти универсальным; для доисторической Европы об этом свидетельствуют вазы с изображением женских грудей. В самой Америке оно помогает, вероятно, лучше понять характер звена связи между гончарством и супружеской ревностью, что ведет нас, наподобие лейтмотива, с начала данной книги. Такая связь действительно проявлена в регионе Ваупес, где живут племена, говорящие на непонятных один для другого диалектах и тем не менее соблюдающие обязательство заключать браки между собой. И эта экзогамия применяется также к гончарной глине: "У десана одни женщины занимаются гончарством, и, чтобы обеспечить себя хорошей глиной, они должны отправляться в определенные места — не на своей территории, а на территории пира-тапуя или тукано. Точно так же женщины пира-тапуя идут за глиной на территорию десана или тукано и женщины тукано — на территорию десана или пира-тапуя". В прямой связи с этим правилом экзогамные группы говорят о своих девушках, перед тем как отдавать их в обмен, "обжигать", а различные фазы формовки глины получают сексуальную коннотацию — то мужскую, то женскую: "Тело женщины — это кулинарный сосуд (cooking pot*). Факт, что земляной котел покоится на трех опорах, то же относится и к глиняному, и эти опоры представляют каждую из трех экзогамных групп: десана, пира-тапуя и тукано, — в которых "обжигу" мужчин подвергаются женщины-горшки [...] О женщине в поздней фазе беременности говорят, что она "большой горшок" [...] или что она "принимает форму горшка".

По этой оси опять встречаем образ бутыли Клейна: женщина, результативная причина гончарства, преобразуется в его продукт; сначала связанная с гончарством внешне, физически, она становится морально одним целым с ним. Отношение метонимическое между женщиной и горшком превращается в отношение метафорическое. Пандора, вылепленная из глины[32], не смешивается ли и она с кувшином — не горшечница, а глиняная посуда, — разве нельзя назвать ее ревнивой, в том же значении, ведь она подательница всех тех бед, что преследуют людей?

---

*горшок для приготовления пищи *(англ.)*. — *Примеч. пер.*

Возвратимся ненадолго назад. В большом числе американских мифов женщина или некоторые из женщин являют собой живой образ вагинальной алчности, вагинального удержания: они пожирают во время соития половой член своего партнера (тема, достаточно известная под названием *vagina dentata)** или же удерживают партнера, стискивая его своими ляжками, как это рассказывают калифорнийские мифы (индексированы M_{292} д-г в *Du Miel aux cendres*, а также *L'Homme nu*). Хотя гончарство в Калифорнии носит рудиментарный характер и встречается спорадически (его там замещает плетение, причем редкостного совершенства: изделия настолько герметичны, что в них можно приготовлять пищу), эти вагинальные удержательницы ведут себя, рассматривая их как "ревнивых горшечниц", наподобие Козодоя, символа оральной алчности, с оговоркой на присутствие трансформации *верх* → *низ*. Этот путь, лишь намечаемый мной, также привел бы к нашему исходному пункту.

В калифорнийских мифах удержательница вагиной — это Дама Скат. Как и в Южной Америке, индейцы, рассказывающие эти мифы, сопоставляют Ската с женскими генитальными органами: тело рыбы изображает матку, а хвост — влагалище. Таким образом, полное целиковое тело приравнивается к одной из частей тела, а именно полой части, и это влечет за собой трансформации: *внешнее* → *внутреннее* и *содержимое* → *содержащее*. В "Голом человеке" (*L'Homme nu*, p. 49—50) мною показано, что в Северной Америке Дама Скат иногда трансформируется в Господина Мотылька. С теми же чертами мы встречаем его в амазонском бассейне: миф о происхождении у индейцев тукуна содержит эпизод, в котором мотылек (бабочка *Morphos menelaus*) зажимает своими резко сомкнувшимися крылышками желудок (=вмещающий содержимое) демиурга, ускользнувшего из рук своих сыновей, ранее возвративших его из глотки (=содержимое вместилище) самки ягуара, каннибалки. Или же, укорачивая до первого и последнего этапов, трансформация: *penis captivus* → *gaster captivus***. Для освобождения желудка потребовалось продырявить крылышки мотылька с помощью огня.

В "Голом человеке" (*L'Homme nu*, p. 36—40) я также сблизил мифы тукуна с мифами, происходящими из регионов, расположенных к северу от Калифорнии и воспроизводящими мифы тукуна почти буквально. Сходства с Калифорнией, собственно говоря, не меньше в том, что касается деяний сына (сыновей) демиурга. Героям тукуна — узникам людоедов, убивших их мать, удается сбежать, пройдя по полой трубе; это их сарбакан, как и у амазонского героя Порономинаре. Отвлекаясь от характера этой трубы, можно сказать, что повествование разворачивается в одних и тех же терминах в Амазонии и Калифорнии.

Топика трубы и конкретно ее роль — курительная трубка или полый тростник в Калифорнии, сарбакан в Южной Америке — в равной степени возникает из мифов тукуна (индексированных M_{181} и M_{182} в "Сыром и вареном") о происхождении ритуальных музыкальных инструментов. Сначала культурный герой окрасил их в красный цвет. Один из его

* Букв.: влагалище с зубами *(лат.)*. — *Примеч. пер.*
** пойманный пенис → пойманный желудок *(лат.)*. — *Примеч. пер.*

компаньонов подверг его порицанию и указал ему место, где можно найти залежи глины разных цветов. Герою не следует трогать их руками, но, подобно геологам-изыскателям, берущим из скважины колонку образцов, погрузить в них свой сарбакан, с тем чтобы он наполнился образчиками руды всех цветов. Затем надо будет прочистить трубу палочкой и для окраски инструментов употребить смесь. Такая раскраска сделает сакральные инструменты для женщин, которые их увидят, смертельно опасными.

Вспомним (с. 174, 177—178), что тукуна делают из акватического монстра хозяина гончарной глины. Ревниво оберегающий свое имущество, однажды он убил женщину, пришедшую набрать глины незадолго перед тем, как ей рожать, и сожрал ее. Говорят, что, если беременная дотронется до глины или даже приблизится к ней во время работы горшечницы, налепы не сомкнутся, а горшки, выставленные просохнуть, распадутся на куски. Хозяин глины часто предстает в виде радуги на западе. Достают музыкальные инструменты и играют на них главным образом на церемониях — длительных, важных и сложных у тукуна, — проводимых в связи с половым созреванием девушек.

При соотнесении всех этих данных напрашивается вывод, что многоцветная раскраска представляет (вероятно, в смягченных тонах ввиду техники добывания глины) радугу, которая отныне составит наибольшую опасность для молодой женщины, в особенности горшечницы. Итак, если гончарная глина находится обычно *внутри радуги* (имея в виду зависимость от нее), то непредусмотренное использование сарбакана — но теперь оно объяснимо — приводит к тому, что радуга окажется *внутри глины*, и многоцветная краска, нанесенная *на* инструменты, наиболее важный из которых — нечто вроде мегафона, *заключает в себе* голос демона. И рассмотренный в этой перспективе, где гончарство опять на первом плане, также получает свое подтверждение образ бутыли Клейна, иллюстрирующий функцию трубы, канала в мифах обеих Америк.

Глава XIV

"Тотем и табу", версия хиваро. Критическое рассмотрение принципов психоаналитической интерпретации. Две концепции символа. Фрейд и Юнг. Мышление Фрейда как аутентичное мифологическое мышление. Его концепция отношений между психоанализом и науками о человеке. Природа метафоры. Сексуальные пульсации или требования логики? Обоюдная относительность кодов: пример японской письменности. Софокл и Лабиш: эскиз сравнительного анализа. Что значит "означать"?

В подзаголовке к "Тотему и табу" Фрейд написал: "О некоторых соответствиях в психической жизни дикарей и невротиков". На предшествующих страницах я стремился скорее показать, что существует соответствие в психической жизни у дикарей и психоаналитиков. Почти всякий раз мы встречались совершенно явственно с понятиями и категориями — такими, как оральный и анальный характеры, — которые

психоаналитики не могут более считать ими открытыми: они лишь их заново открыли.

Более того, весь "Тотем и табу", задолго до его написания, индейцы хиваро предвосхитили в мифе, играющем у них роль Генезиса*: общественное состояние возникло тогда, когда первобытная орда разделилась на враждующие мятежные группировки, что произошло после убиения патриарха, жена которого совершила инцест с их сыном. Рассмотренная под психологическим углом зрения, завязка мифа хиваро предстает даже как более богатая, изощренная, чем в "Тотеме и табу".

Напомним, каково действие. Воспользовавшись долгим отсутствием своего отца Уннуппи, змей Ахимби переспал со своей матерью Мика, глиняным кувшином, как если бы виновники, символизирующие соответственно мужские и женские органы — змей и ваза, — были обречены природой на соединение вопреки социальным правилам, которые грядут ограничить такую вольность. И в результате патриарх — ей отец, а ему дед — изгнал их; они скитались, и у них было множество детей. Возвратившись, обиженный муж узнал о своей беде и направил гнев не против виновников, а против своей матери, обвинив ее в потворстве их преступлению, выставив ее ответственной, как хотелось бы сказать, за инцестозные желания, которые она, на его взгляд, испытывала, так что из-за ее поведения они некоторым образом, по-видимому, и актуализировались в следующем поколении. Дети, родившиеся от инцеста, захотели отомстить своему предку; они обезглавили супруга своей матери в духе "Тотема и табу". Последовал каскад конфликтов: Мика убила своих детей — убийц ее мужа; против нее выступил ее инцестозный сын. С тех пор три лагеря — отца, матери и сына — предались беспощадной борьбе. Так появилось общественное состояние.

Хотя, прибегая к модному словоупотреблению, "невысказанное" мифов далеко от того, что психоаналитическая теория выдает на-гора, мифам принадлежит первенство. Программное положение о происхождении общества, которого придерживаются индейцы хиваро, возможно, имеет сходство с таким же положением Фрейда; чтобы изложить его, они не дожидались Фрейда. Выразим же благодарность гению американского языка, обозначившего психоаналитиков *head shrinkers***, тем самым стихийно сблизив их с хиваро***!

Итак, не будем полагаться на то, что Фрейду известно лучше, чем самим мифам, о чем они говорят. Когда мифы желают порассуждать на манер психоаналитика, они ни в ком не нуждаются. У Фрейда имеется заслуга, и она того же порядка, как та, что названа мной в связи с Максом Мюллером (*L'Homme пи*, р. 38). Каждый из этих высоких умов проник в один из кодов — астрономический у одного, психо-органический у другого, — которым мифы могли в любое время воспользоваться. Но, проделав это, исследователи совершили две ошибки.

* Т. е. библейской книги Бытие. — *Примеч. пер.*

** Букв.: "ужиматели голов", а также "те, от чьих действий голова отскакивает назад" *(англ.)*. — *Примеч. пер.*

*** Ироническая реплика к обычаю хиваро обезглавливать врага-чужеродца, беря его голову в качестве трофея, а затем уменьшать ее особым образом. — *Примеч. пер.*

Первая состояла в стремлении дешифровать мифы посредством исключительно одного, отдельно взятого кода, хотя природе мифа присуще использование всегда нескольких кодов, из суперпозиции которых проистекают правила истолкования.

Обладающее обычно глобальным характером, значение мифа никогда не сводится к тому, что можно извлечь из какого-то конкретного кода. Никакой язык — астрономический, сексуальный или какой-либо иной — не является передающим "наилучший" смысл. Истина мифа, как написано мной в "Сыром и вареном" (*Le Cru et le cuit*, p. 246), не находится в пределах какого-то привилегированного содержания: "Она состоит в логических отношениях, лишенных содержания, или, точнее, таких, неизменные свойства которых вычерпывают операционную ценность благодаря тому, что между значительным числом различных содержаний могут устанавливаться сопоставимые отношения". Никакой код не более истинен, чем какой-либо другой; суть или, если угодно, сообщение мифа покоится на том свойстве, каким обладают все коды именно в качестве кодов, будучи взаимно конвертируемыми.

Вторая ошибка — это полагать, что из всех тех кодов, какие имеются в распоряжении мифов, такой-то или такой-то непременно используются. Из того факта, что миф обычно прибегает к нескольким кодам, вовсе не следует, что все мыслимые коды или же те, что попали в опись сравнительного анализа, одновременно задействованы во всех мифах. Конечно, можно составить идеальную сводку кодов, используемых или могущих использоваться мифологическим мышлением, которая окажет содействие мифологу наподобие того, как служит периодическая таблица элементов химику. Всякий миф, семейство мифов совершает выбор в пределах этой сводки. Но несколько кодов, посредством которых действует тот или другой миф, не представляют собой всю совокупность засвидетельствованных кодов и не являются неизбежно теми, что другой миф (семейство мифов) удержит именно для своего употребления.

В данной книге я сосредоточил внимание на одном семействе мифов, где психо-органический код — сексуальный, если угодно, я к этому возвращусь — использован вместе с прочими: технологическим, зоологическим, космологическим и т. д. Будет ошибкой сделать отсюда вывод, что этот психо-органический код представит такую же операционную ценность для какого бы то ни было мифа, семейства мифов, которые, возможно, обращаются к кодам, совершенно отличным от него.

* * *

В главе X "Введения в психоанализ" Фрейд выдвигает двоякую проблему. "Даже если бы, — пишет он, — в сновидениях не существовало цензуры, сновидение оказалось бы для нас не более постижимым, поскольку нам придется тогда решить проблему, состоящую в переводе с символического языка сновидения на язык нашего мышления в состоянии бодрствования". Иначе говоря, по своей природе, сновиде-

ние закодировано. Но каким же образом происходит, продолжает Фрейд, что этот код нам доступен и что мы обретаем "для ряда элементов сновидения постоянные переводы их, совершенно подобно тому, как это дается в наших популярных "сонниках" для всевозможных вещей, предстающих во сне", при том что используя технику свободных ассоциаций, нам никогда не получить "постоянного перевода элементов сновидения"? Пятнадцать лет спустя в "Новых лекциях по введению в психоанализ" (1933) Фрейд, по-прежнему занятый этой проблемой, формулирует ее в тех же терминах: "Символика прикладывается обычно к одним и тем же содержаниям, и мы умеем переводить эти символы, в то время как сам сновидец все еще оказывается перед некой загадкой".

Здесь психоанализ и структуральный анализ расходятся в одном существенном пункте. На протяжении всего своего творчества Фрейд колеблется — и фактически не приходит к выбору — между реалистической и релятивистской концепциями символа. Для первой из них всякий символ обладает одним-единственным значением. Можно свести все эти значения в словарь, который, как подсказывает Фрейд, совсем не будет отличаться от некоего "ключа к сновидениям", разве что по объему. Вторая концепция допускает, что значение символа варьирует в каждом конкретном случае, и для раскрытия его прибегает к свободным ассоциациям. Сохраняя все ту же бесхитростную рудиментарную форму, она признает таким образом, что символ извлекает свое значение из контекста, из своего отношения к другим символам, которые сами обретают смысл как раз относительно него. Этот второй путь может быть плодотворен при условии, что наивная техника свободных ассоциаций займет то место, которое вновь отводится ей в глобальной попытке, нацеленной для каждого субъекта на воссоздание истории личности, ее семейного и социального окружения, культуры... Итак, по-видимому, стремятся понять отдельного человека тем же образом, каким этнография стремится понять общество.

Однако, вместо того чтобы следовать этим путем, все же им открытым, Фрейд все больше и больше вращался вокруг языка повседневности, этимологии, филологии — не без того, чтобы в свою очередь не совершить опять тяжелых ошибок, как это показал Бенвенист[33], — в надежде найти для символов абсолютное значение. В этом он не отличается от Юнга по искомой цели; разница лишь в том, что Юнг действует на скорую руку, тогда как Фрейд задерживается в излучинах эрудиции и тщательном разыскании того, что он называет изначальным мифом: "При таких обстоятельствах [поиске абсолютного значения символов] я защищаю то положение, что для прямого сопоставления с нашими результатами из психоанализа* пригодны к использованию не проявленные формы мифологических мотивов, но лишь их латентные изначальные формы — именно к ним следует привести эти мотивы посредством исторического сравнения, устраняющего искажения, которым подверглись изначальные формы в ходе развития мифов". Метод, который

---

*В оригинале Леви-Строс, следуя цитируемому фрагменту, обозначает слово "психоанализ" двумя греческими буквами Ψ А, что неоднократно встречается у Фрейда. — *Примеч. пер.*

Фрейд, конечно, имеет основания противопоставлять методу Юнга, "поскольку в своих недавних исследованиях по мифологии [Юнг] использует [...], не производя отбор, всяческий материал из мифологии, а его предостаточно, в его актуальной версии. Однако мифологический материал можно использовать таким образом, только когда он предстает в своей изначальной форме, а не в производных от нее".

Как бы ни была справедлива эта критика, в ней содержится нечто пикантное, ведь она подходит и для ее автора. Под видом возвращения к изначальной форме Фрейд осуществляет, не сделав ничего другого, изготовление актуальной версии мифа, еще более недавней, чем те, которыми, как он упрекает, довольствуется Юнг. Никогда психоанализу не удалось доказать, что его интерпретации мифов следуют изначальным формам, хотя бы по той простой причине, что изначальная форма (предполагая, что это понятие имеет смысл) неуловима и таковой пребывает, а всякий миф, к каким бы отдаленным началам ни возводили его происхождение, всегда познается только будучи услышан и повторен...

Фрейд простодушно признается в том, что, отправляясь на поиски изначальной формы и веря в ее достижимость, психоаналитик находит в мифе опять-таки то, что он туда поместил: "Материал дошел до нас в таком состоянии, что его невозможно использовать для решения наших проблем. Наоборот, именно его следует сперва подвергнуть психоаналитическому прояснению". Отсюда и вот это меланхолическое признание Юнгу по поводу книги "Тотем и табу", которую он собирается написать, встречаемых им трудностей: "К этому добавляется ослабление интереса ввиду убеждения, что уже с самого начала обладаешь теми результатами, которые делается попытка доказать". Лучше не сказать.

В каком-то смысле Фрейд все же несправедлив по отношению к самому себе. Его величие отчасти происходит от того дара, которым он в высшей степени обладает: мыслить наподобие мифов. Рассуждая о том, что змей в мифах может принимать мужскую либо женскую коннотацию, Фрейд замечает: "Это тем не менее не подразумевает, что символ имеет два значения; он лишь используется в противоположном направлении". В сновидении, как пишет он в другом сочинении, мы часто встречаем "процесс переворачивания, изменения на противоположность, инверсию отношений". Все еще исподволь, Фрейд достигает здесь ключевого понятия — трансформации, вдохновляющего все его разработки. Чтобы понять библейский миф о Генезисе или греческий миф о Прометее, следует, говорит он, инвертировать их. Тогда Ева будет матерью, от которой рождается Адам; и мужчина, а не женщина предоставит съесть своему супругу нечто оплодотворяющее (плод граната). Миф о Прометее также проясняется, когда инвертируем смолоносицу[34], содержащую огонь, в пенис, то есть канал для воды (мочи), позволяющей уничтожить огонь (вместо того чтобы речь шла о его добывании). Точно так же, наконец, посредством инверсии содержащего в содержимое обнаруживается подлинная тема легенды о лабиринте — тема анального рождения, где переплетенные пути изображают кишечник, а нить Ариадны — пуповину.

Это превосходные варианты. Они вступают с отправным мифом в отношения, весьма сходные с теми, что этнолог обнаруживает между

мифами одной популяции и мифами другой, заимствовавшей их от нее, инвертируя термины этих мифов или же переводя их в новый код. Вполне вообразимо, что в народе, смежном с древними евреями, могли бы рассказывать миф об Адаме и Еве в манере Фрейда, а компатриоты-беотийцы Гесиода — миф о Прометее. Досадно, но они не сделали этого. Но отчасти благодаря Фрейду упомянутые мифы удерживают свое место в нашем духовном достоянии.

И новые интерпретации, данные Фрейдом, и его предположения относительно первоначальных версий, отклик на все это во всех слоях нашего общества свидетельствуют о том, что миф об Эдипе — настолько, что его приводят, — остается для нас живым и действенным[35]. Именно в этом смысле, и как я уже об этом сказал тридцать лет назад[36], надо без колебаний поставить в ряд Фрейда следом за Софоклом — в числе наших источников этого мифа. Созданные Фрейдом варианты соблюдают законы мифологического мышления; они подчинены ограничителям[37], соответствующим этим законам, и применяют такие же правила трансформации.

Сам Фрейд осознавал эту близость между мифологическим мышлением и его собственным. Я отметил (с. 285—286), что в течение всей жизни его неотступно преследовала проблема: "Каким образом мы можем познать значение символов сновидений, в то время как сам сновидец по этому поводу никак нас не осведомляет или же предоставляемых им сведений совершенно недостаточно?" Если и есть затруднение, то оно проистекает из того странного способа, каким, по мысли Фрейда, эти сведения достигают исследователя: "Подобно тому как в примитивном языке, не обладающем грамматикой, выражен один лишь необработанный материал мысли, так и абстрактное возвращается к конкретному — своей базе". Отвлечемся от того, что понятие примитивных языков без грамматики возмутит этнолога и лингвиста; когда Фрейд отмечает, что "сновидение выступает сгущенным изложением ассоциаций, устроенным поистине согласно правилам, еще не полностью нами раскрытым", не указывает ли он на узел проблемы? Эти правила и являются в точности правилами грамматики, реальность которой, как мы только что видели, он заранее исключил.

Чтобы избегнуть тупика, Фрейд осуществляет стратегическое отступление: "Это познание значения символов сновидения приходит к нам из различных источников, сказок и мифов, забавных историй и шуток, фольклора — иначе говоря, из изучения нравов, обычаев, пословиц и песен разных народов, языка поэзии и обыденного языка. Везде мы обнаружим в них одну и ту же символику, часто понимаемую нами без малейшего затруднения". И верно, во всех языках мы обнаруживаем, восстанавливая для себя с большей или меньшей степенью полноты, высказывания, покоящиеся на сходствах и контрастах, исходящих, как можно было бы посчитать, из ассонансов или гомофоний, свойственных каждому языку, тогда как в народном языке такие содержания происходят из рефлексии, черпающей свою суть от самых корней мышления. Для подкрепления своего положения Фрейд смог бы, по-видимому, с полным правом вспомнить сказанное Руссо в главе III "Очерка о происхождении языков": "Первым должен был родиться

метафорический язык, а буквальный смысл был найден последним [...] Сперва высказывались поэтически; рассуждать вздумали только спустя долгое время".

Но если принять решение Фрейда, то разве сможем увидеть в психоанализе что-либо иное, кроме как ветвь сравнительной этнологии применительно к изучению индивидуальной психики? Сам Фрейд только с некоторыми оговорками признавал эту подчиненность психоанализа социальным и гуманитарным наукам: "Область символического чрезвычайно велика, и символика сновидений — не что иное, как малая провинция"; и далее: "Труд психоаналитика связывает нас со множеством наук о духе, таких, как мифология, лингвистика, фольклор, психология народов, наука о религиях, разыскания которых способны предоставить нам самые драгоценные сведения". Это признание настолько беспокоит его, что он спешит добавить: "Во всех своих связях с другими науками психоанализ дает больше, чем получает"; претензия, которую в этом контексте ничто не оправдывает, разве что вера в то, что "психоаналитическое исследование открывает в психической жизни человеческого индивида факты, делающие для нас возможным разрешение или подлинное освещение не одной загадки человеческой коллективной жизни". А вся глава, откуда взяты эти высказывания, построена на противоположном утверждении, что факты, относящиеся к психической жизни индивида и остающиеся непроницаемыми даже для него самого, могут быть высвечены только в соотнесении как раз "с коллективной жизнью людей".

"Новые лекции", созданные позднее "Введения...", более осторожны. Они предают забвению эту дискуссию, ограничиваясь констатацией, что "особенно мы обязаны подтверждениям, приходящим со стороны, — из лингвистики, фольклора, мифологии, ритуала" и что "в проявленном содержании сновидений довольно часто возникают образы и ситуации, напоминающие мотивы, известные из сказок, легенд и мифов". Но в связи с ними уже не ставится вопрос о приоритете.

* * *

В "Сыром и вареном" (*Le Cru et le cuit*, p. 344) я также подчеркивал, что интерпретация мифов, далеких от нас и поначалу непостижимых, порой следует за аналогиями, воспринимаемыми непосредственно и, каков бы ни был наш родной язык, сообразно тому назначению, какое мы отводим словам. Но чтобы понять феномен, нельзя довольствоваться таким определением символики, которое редуцировало бы ее к простому сопоставлению. Ни образный язык, ни метафора, посредством чего она чаще всего изъясняется, не сводятся к перенесению смысла от одного термина к другому. Ибо эти термины и изначально не смешиваются в неразличимую стартовую массу; и они не содержатся в общем погребе, откуда их произвольно выкапывали бы, какой бы то ни было термин, для ассоциирования или противопоставления любому другому. Перенесение смысла имеет место не от термина к термину, а от кода к коду, иначе говоря, от какой-либо категории или класса терминов

к другому классу, категории. Особенной ошибкой было бы полагать, что один из этих классов или категорий восходит по своей природе к буквальному смыслу, а другой — к фигуральному смыслу. Эти функции являются взаимозаменимыми одна относительно другой. Подобно тому как это происходит в половой жизни улиток[38], буквальная или фигуральная функция какого-либо из классов, изначально недетерминированного, в зависимости от той роли, какую он призван сыграть в глобальной значащей структуре, введет в другой класс противоположную функцию.

Чтобы показать, что работа сновидения состоит в переводе абстрактных идей в визуальные образы, Фрейд приводит наблюдение Зильберера: "Я думаю, у меня имеется намерение улучшить в докладе один шероховатый переход. Видение: я вижу, что собираюсь отшлифовать рубанком кусок дерева". Однако образ писателя, склонившегося над своим рабочим столом и черкающего свою рукопись, не менее нагляден, чем образ столяра. Этот пример примечателен (притом, что, заметим, здесь не встречается следов ни вытеснения, ни сексуальности) не переходом от абстрактного к конкретному, а тем фактом, что дискурс сновидения метафорически переводит в буквальный смысл как раз то, что в состоянии бодрствования принадлежало фигуральному смыслу. Мне возразят, что прилагательное "шероховатый" в буквальном смысле слова применяется только к доске. Но в повседневной жизни никто из нас не думает категориями грамматиста. Для писателя труд столяра — метафора его собственного труда, как и, будь на то случай, столяру труд писателя представился бы образной метафорой его собственного труда. Метафора действует обычно двояко; если сказать приблизительно, то, подобно некоторым улицам, она является "двусторонней"*. Когда она замещает один на другой термины, принадлежащие к различным кодам, она основывается на интуиции, что эти термины, при более прозорливом взгляде, означивают одно и то же семантическое поле; как раз то семантическое поле, которое она воссоздает, несмотря на усилия аналитической мысли подразделить его. Метафора сновидения Зильберера не производит замену абстрактного на конкретное. Как и всякая метафора, свой полный смысл она препоручает понятию, выражаемому то буквально, то фигурально, в любом случае применение банального языка повлечет обеднение. Иначе говоря, метафора состоит в регрессивном демарше, совершаемом неприрученной мыслью**, на какое-то время аннулирующей синекдохи, посредством которых действует доместицированная мысль. Вслед за Вико это понял Руссо. Им недоставало лишь увидеть в фигуральном, или метафорическом, языке не прямой результат пристрастий и чувств (в это верил и Вольтер: "Метафора, когда она естественна, принадлежит страсти; сравнения принадлежат сознанию"), но изначальную форму восприятия глобальной значащей структуры, что является актом уразумения.

---

* В оригинале — игра слов, как бы резюмирующая выше сказанное о метафоре: "*...elle est "à double sens"*, — где *sens* имеет здесь сразу два значения: "смысл" и "направление"; метафора, таким образом, имеет и двоякую направленность, и двоякий смысл.

** Букв.: "дикой мыслью" (*par la pensée sauvage*). — *Примеч. пер.*

* * *

Итак, утверждая относительно символов сновидения, что означающие существуют в неограниченном количестве, а означаемые всегда одни и те же — факты, принадлежащие сексуальности, — Фрейд идет по ложному следу, проложенному Вико, Руссо и Вольтером. Но какова, строго говоря, была его позиция по этому предмету? Нет сомнения в том, что любой преданный последователь продемонстрировал бы с блеском, что Фрейд не противоречил себе, отвергая "формулы, никогда нами не выдвигавшиеся, в том числе положение, что все сновидения имеют сексуальную природу", и утверждая через несколько страниц: "Наша работа по интерпретации снимает покров, так сказать, с первичного материала, который довольно часто можно назвать сексуальным". И когда он расширяет свою концепцию сексуальности до концепции "бессознательного импульсивного побуждения [...] подлинного двигателя в образовании сновидений" и упрекает Пфистера в "оспаривании дробления сексуального импульса на парциальные импульсы" — на основании, изъясненном в "Новых лекциях", что "одной из задач психоаналитика является [...] привести к сознательному припоминанию проявлений детской сексуальной жизни", с добавлением на следующей странице: "Действительно, все непреходящие импульсивные желания, которые, не будучи реализованы, длятся всю жизнь и предоставляют свою энергию на образование сновидений, привязаны к этим инфантильным переживаниям", а последним, как только что утверждалось, присуща сексуальная природа. Впрочем, образование сновидений — не единственный предмет обсуждения: "Мифология и мир сказок могут быть поняты только исходя из детской сексуальной жизни". И Фрейд продолжает: "Это как побочная прибыль от аналитических изысканий".

Эти слова — то содержащие смелые решения, то двусмысленные — оставляют в смущении. Не то чтобы сексуальность испугала мифографа: повествования американских индейцев и других народов, осмелюсь сказать, ее уже впутали в дело. Но разве не крепнет убеждение в том, что сновидения, толкуемые через посредство вытесненных желаний сексуального порядка, образуют реальный и даже важный случай, при этом все же частный? Материал, разрабатываемый сновидцем, сложнее: определенные желания — осознаваемые или вытесненные; а также смутно воспринимаемые внешние шумы, физическое стеснение из-за присутствия под простыней иного тела, органические неудобства, беспокойство и тревога по поводу работы, карьеры и т. д. Фрейд согласен с этим: "Состояние сна находится под угрозой [...] имеющих скорее неожиданный характер внешних стимуляций во время сна и непрерывающихся дневных интересов [...] импульсивных побуждений [...] подстерегающих случай для своего проявления". Тем не менее для него эти стимуляции и эти интересы образуют первичный материал, которым завладевают импульсивные побуждения, чтобы зашифровать сообщение, остающееся от начала и до конца им принадлежащим. Нельзя ли скорее сказать, что эти разнородные элементы предстают перед подсознательным сновидца в качестве разрозненных частей некой загадки, которые, чтобы снять интеллектуальную обеспокоенность, вызванную

их гетерогенностью, потребуется — той формой бриколажа[39], что является также работой сновидения, — соединяя их друг с другом в синтагматическую цепочку, если и не придавая им связность (не всякий сон мы сочтем связным), подчинить их некой попытке организации? "Подлинный мотор в образовании сновидения, — пишет Фрейд, — исправно доводит до осуществления желания". Но в верховьях желания, смутном понятии о нем, если таковое имеется, помещается аппетит или же потребность; и универсальная потребность, играющая роль в работе сновидения — в противоположность тому, что Фрейд иногда высказывал в качестве своего убеждения (см. с. 288), — это потребность в подчинении беспорядочно возникающих терминов грамматической дисциплине.

Речь не идет о замещении сексуального символизма каким-то другим, лингвистического или философского характера; мы тогда опасно сблизились бы с Юнгом, который, по справедливому замечанию Фрейда, "попытался перетолковать аналитические факты в абстрактном, безличном и антиисторическом языке". Не будем искать в мифах или сновидениях "подлинное" значение. Мифы, а возможно и сновидения, приводят в действие множество символов, каждый из которых по отдельности ничего не значит. Они обретают значение по мере того, как между ними устанавливаются отношения. Их значение не существует абсолютно, оно определяется только "позицией".

Если позволительно прибегнуть к упрощенному сравнению, ситуация, с которой сталкивается анализ мифов, несколько сходна с той, что иллюстрируется японской письменностью, а скорее письменами. С одной стороны, они состоят из двух азбук, различающихся только графикой, а с другой — из идеограмм, производных от китайского языка. Эти типы письма не являются независимыми друг от друга: они взаимно дополнительны. Каждая из этих двух азбук *kana* однозначно передает звучание, но не смысл, ввиду омонимов, особенно многочисленных в японском языке; так, для слов: *kan, kô, shô* — обычный словарь выстраивает не менее пятнадцати. Наоборот обстоит дело с китайскими иероглифами, или *kanji*. Многие из них содержат в себе ключ или радикал, указывающий на семантическое поле, к которому принадлежит слово (слова), какова бы ни была его номинальная или устная форма, транскрибируемая этой идеограммой. В японском число этих слов порой превосходит десяток; будучи родственными по значению, они могут полностью различаться в фонетическом отношении. Для уточнения звучания накладывают на *kanji* или помещают рядом с ней одну или несколько *kana;* для уточнения значения предпочитают полагаться на *kanji,* а не на *kana*. Итак, японская письменность использует одновременно два кода (и даже три, хотя в настоящее время есть тенденция сохранять для транскрибирования иностранных слов, еще не натурализовавшихся в языке, одну из двух азбук). Смысл текста не проистекает из какого-то одного или другого кода, поскольку никакой из них по отдельности не позволит устранить неопределенности; смысл есть результат приведения их во взаимосоответствие. Это несколько сходно с тем, что наблюдается в мифах, за исключением того, что задействуемые коды там более многочисленны.

* * *

Если сексуальный код — единственный, дающий возможность дешифровки мифа об Эдипе, то как объяснить, что мы находим удовлетворение другого порядка, и не меньшее, читая или слушая "Соломенную шляпку"? Трагедия Софокла и комедия Лабиша — это фактически одна и та же пьеса, где дядя Везине, глухой, и Тиресий, слепой, замещают один другого. Тиресий обо всем говорит, но ему не верят. Везине хочет обо всем сказать, но ему этого не позволяют. Ввиду ущербности их в качестве собеседников никто не доверяется их речениям, которые, при корректной интерпретации, положили бы конец действию до того, как оно начнется. И в обоих случаях ввиду того, что вполне пригодное решение игнорировалось, разверзается кризис между свойственниками по браку: там герой пьесы и его шурин, которого он обвиняет в кознях; а здесь герой пьесы и его тесть ("Я расторгаю все, зять мой!"), упрекающий его в уклонении от своих обязательств.

Это не все. Каждая пьеса выдвигает и стремится разрешить одни и те же проблемы и в достижении этого принимается действовать одинаковым образом. В "Царе Эдипе" первоначальная проблема — открыть, кто убил Лая; устроит любой индивид, лишь бы он соответствовал сформулированным условиям. В "Соломенной шляпке" сначала речь идет о том, чтобы обнаружить шляпку, идентичную исчезнувшей. Подойдет любая шляпка, лишь бы она удовлетворяла сформулированным условиям. Но в середине той и другой пьесы эта первоначальная проблема отбрасывается. У Софокла поиски некоего убийцы постепенно отступают в сторону перед тем гораздо более интересным открытием, что искомый убийца — это как раз тот, кто стремится обнаружить убийцу. Точно так же у Лабиша первоначальные поиски идентичной шляпки затушевываются постепенным открытием того, что отыскиваемая шляпка — именно та, которая уже уничтожена.

Оба автора могли бы на этом остановиться. Однако они явно возобновляют интригу, выводя на поверхность проблему, которая, как я говорил, подразумевалась с самого начала, хотя и не была ясно сформулирована. В обоих случаях эта проблема касается правил заключения брака и статута брака в обществе. Через намеки Тиресия "Царь Эдип" выдвигает проблему отношения между реальным гражданским состоянием Эдипа и его предполагаемым гражданским состоянием, последнее из которых соответствует, а первое противоречит социальным нормам; итак, между тем и другим существует несовместимость. В "Соломенной шляпке" отправным пунктом — перводвигателем, хотелось бы сказать, — служит присутствие под одной крышей двух пар с противоположным гражданским состоянием: с одной стороны, новобрачные или почти ставшие ими, а с другой — нелигитимная и скандальная пара. Ведь если бы это сосуществование молодой буржуазной семьи и адюльтерной пары не было несовместимым с социальными нормами, Фадинар не бросился бы на поиски шляпки и не было бы пьесы...

Стремясь сблизить эти антитезы и привести их к тому пункту, где они сольются, обе пьесы действуют в три этапа, соответственно сходных. "Царь Эдип": 1. Эдип узнает от своей супруги Иокасты об обсто-

ятельствах убийства Лая, что диктует ему план поисков; 2. Эдип узнает от вестника, что не является сыном Полиба и Меропы, но что его нашли; 3. Эдип узнает от слуги, что этот найденный ребенок — сын Лая и Иокасты, а значит, это он сам. Теперь "Соломенная шляпка": 1. Фадинар узнает от шляпницы, прежней своей любовницы, что шляпка — подобная той, что он ищет, существует, и это диктует ему план поисков; 2. Фадинар узнает от обладательницы шляпки, что у нее уже нет ее, она ее подарила; Фадинар, повстречав служанку, понимает, что искомая им шляпка — та самая, которая съедена.

И также в обеих пьесах всякий шаг вперед к решению проблемы сопровождается демаршем в противоположном направлении, совершаемым окружением главного героя. Сначала Иокаста, а затем вестник, дважды, приводят убедительные свидетельства того, что проблемы не существует. Свадьба Фадинара на протяжении пьесы проходит этапы, подтверждающие подлинность брака: мэрия, ресторан, жилище супругов. В итоге противоположно направленные действия приведут к тому, что гражданские состояния Эдипа совместятся одно с другим; станет понятно, каким образом, будучи поначалу несовместимыми, теперь они могут совпасть. И также в итоге двояко направленных действий несовместимость, с которой началась комедия Лабиша, исчезает, когда адюльтерная супруга, каковой она была вначале — Анаис де Бопертюи принимает облик верной жены, несправедливо заподозренной, — с точки зрения общества, это гомолог Элен, а не персонификация ее антитезы.

Чтобы прийти к таким результатам, достаточно решиться обнаружить в одном случае сокрытый предмет, а в другом — сокрытого человека, о существовании которых в обеих пьесах с самого начала было известно или же о том подозревали: у Лабиша — подарок дяди Везине, поскольку не позаботились узнать, что же содержится в пакете, хотя даритель сгорал от желания сказать и все намекал на этот предмет; у Софокла — слуга, владеющий ключом к разгадке и о существовании которого на всем протяжении пьесы известно, но которого решаются призвать лишь *in extremis**. Пружина обеих интриг состоит в аналогичных перипетиях, изображаемых авторами для того, чтобы подвести к результатам с рассчитанной задержкой.

Итак, не может одна лишь сексуальная кодировка послужить объяснением того интереса, какой мы испытываем к греческой трагедии, страстного внимания, с каким мы следим за ее разворачиванием. Перечитывая "Царя Эдипа": в вопросе об узаконенном праве — кто может претендовать на законную власть, брат или супруг царицы — вот детективная загадка ("вся драма — это в некотором роде детективная загадка, которую Эдипу надлежит прояснить", — пишет Ж.-П. Вернан**, поступательно разрешаемая в ходе публичного разбирательства;

---

* в крайнем случае *(лат.)*. — *Примеч. пер.*

** Идея такого сближения не нова. Она напрашивается, начиная с рождения детективного романа, отцом которого принято считать Эмиля Габорио (1832—1873). В статье, написанной на следующий день после его смерти, Франсиск Сарсе похвалил его за обновление "того жанра повествования, что появляется из столетия в столетие, от Задига вплоть до легенды об Эдипе, задействованной Софоклом, которая представляется мне прототипом".

в наши дни эта же формула иллюстрируется, с элегантной экономией средств, романами Эрла Стенли Гарднера. Несмотря на различие в содержании, интерес, вызываемый трагедией Софокла и комедией Лабиша, зависит от специфических черт общей для них арматуры. В этом отношении можно сказать, что "Царь Эдип" и "Соломенная шляпка" суть метафоры, развившиеся одна из другой. И их во многом сходные интриги возникают из самой природы метафоры, которая, сближая термины или ряды терминов, вовлекает их в более широкое семантическое поле; каждый из терминов (рядов терминов) по отдельности не сумел бы уловить глубинную структуру и тем более единство этого поля.

* * *

Не следует принимать слишком серьезно этот небольшой опыт структурального анализа. Это не что иное, как игра, но, при всей ее внешней незначительности, помогающая лучше понять, что разнородные интриги пробуждают интерес не столько своим содержанием, сколько формой. Впрочем, к такому же заключению подводит "Царь Эдип" исследователей эллинизма: "Чистая схема, оператор переворачивания: двусмысленный логический порядок [...] форма, [у которой] в трагедии имеется содержание", — говорит Ж.-П. Вернан. В книге, посвященной именно Софоклу, Ж. Лакариер ставит вопрос: греческий народ — "не искал ли он [...] тайные законы, раскрывающие Трагическое-в-себе?". Иначе говоря, добавляет он, трагический демарш, "по поводу чего можно задаться вопросом, не смешивается ли он с поисками в человеческой судьбе — той же симметрии, какую греческая наука и философия открыли в устройстве космоса".

Какова же эта схема (или форма, симметрия)? Я уже о ней говорил, — о той, что детективный роман популяризирует в миллионы экземпляров, но, будучи приложена к столь однообразному содержанию, схема предстает обобранной, редуцированной к непосредственно воспринимаемым контурам, и хуже всего то, что этот жанр оказывает воздействие на малообразованную публику. Здесь, как, впрочем, и везде, эта схема состоит в совокупности правил, служащих тому, чтобы сделать когерентными элементы, сначала предстающие как несовместимые, если даже не взаимоисключающие. Речь идет о том, чтобы между начальной и конечной целокупностями, каждая из которых охватывает термины (персонажей) и отношения (функции, приписываемые им сообразно с интригой), установить взаимно однозначное соответствие посредством различных операций: наложение, замещение, перенос, ротация, инверсия[40], — компенсирующих друг друга таким образом, что конечная целокупность также образует закрытую систему. Все останется подобным и все будет отличаться. Результат тем более удовлетворит сознание, что операции усложнятся и им будет присуща бо́льшая изобретательность. В итоге интеллектуальное наслаждение от таких опытов определяется тем, что благодаря им сохраняется присутствие инвариантности при самых невероятных преобразованиях.

Меня упрекнут в сведении психической жизни к игре абстракций, в замещении человеческой души, с ее треволнениями, некой стерильной формулой. Я не отрицаю импульсов, эмоций, бурления аффективности, но не допускаю приоритета этих стремительных сил: они вторгаются на уже воздвигнутую сцену, архитектоника которой задана ментальными ограничителями. Игнорируя таковые, мы возвращаемся к иллюзиям наивного эмпиризма, с тем лишь различием, что сознание окажется пассивным перед внутренними, а не внешними стимуляциями, а *tabula rasa* будет переведена из сферы познания в сферу аффективной жизни. В случаях преизбытка таковой обычно налагает форму примитивный схематизм. В наиболее спонтанных порывах аффективность стремится проложить себе путь через препятствия, являющиеся также вехами; они оказывают ей сопротивление, но и указывают на возможные подступы, ограничивая их число и полагая вынужденные остановки.

Конечно, "Царь Эдип" по сравнению с "Соломенной шляпкой" обладает привилегией длительного предшествования, и можно возразить, что эти две интриги не являются на самом деле подобными. Лабиш, скажут, подобрал в урнах литературной традиции избитую схему, изобретенную Софоклом и с тех пор часто использовавшуюся. Пусть; неудивительно, что после получения солидного среднего образования, а затем обучения в Школе права Лабиш сохранил память о "Царе Эдипе". Но, вливая материал, столь несходный, в ту же самую матрицу, он все же, по-видимому, продемонстрировал, что, как уже у Софокла, эта матрица значит больше, чем ее содержимое. Пойдем ли дальше, чтобы увидеть смелое подражание в том, что в обоих случаях присутствует канонический треугольник? В вертикальной вершине — почетное лицо: Тиресий, как обладающий знанием; Везине, сам того не зная, обладающий ключом к проблеме. В основании треугольника — двое слуг, разделенных в пространстве: вестник и слуга в "Эдипе", лакей и горничная в "Шляпке". Сознательно или бессознательно (и даже это различие затуманивается, поскольку Тиресий ведом вдохновением), для решения проблемы оба почетных лица имеют знание, внутреннее и в некотором роде эзотерическое. Напротив, знание слуг тем более, так сказать, экзотерично, что образуется под действием извне: оно является результатом их соответствующих позиций по краям того поля, где разворачивается все действие — Коринф и Фивы в "Эдипе", дом Фадинара и дом Бопертюи в "Шляпке". Истина возникает из того, что персонажи были и остаются вверенными пространственной смежности. Наконец, в обоих случаях своевременно появляющееся наглядное свидетельство — бесформенные поля (фрагмент шляпки) — подтверждает идентичность, остающуюся тайной, которую своими уходами и приходами (иначе говоря, буквально и фигурально, — с места на место*) обнаруживают также персонажи, социально ущербные, а поэтому ими пренебрегают, — слуги, образующие пару. Этой паре, в свою очередь, противопоставлена физическая ущербность — слепота и глухота; и эта

---

*В оригинале стоит *terre-à-terre* — букв.: "от территории к территории", переносный смысл выражения — "практично, буднично". — *Примеч. пер.*

пара сведуща относительно тайны идентичности, хотя господа* и не согласны к ней прислушаться. Нельзя *a priori* исключать реминисценций, но материал, с которым имеют дело, настолько различен, а формальные соответствия настолько точны и детализированны, что охотнее верится в то, что некогда данная схема, одна и та же, разворачивается идентичным образом, везде порождая одинаковые конфигурации.

Этой параллели — между высокой трагедией и буффонадным дивертисментом, разделенными промежутком времени около двух тысяч трехсот лет, — быть может, противопоставят концовку, которая не заимствуется[41]. Однако разве не являются мифы вневременными, а мифы, затронутые в данной книге, разве не принадлежат к тем жанрам, которые от хода светил следуют к органическим функциям, от сотворения мира — к изготовлению горшков, от мира богов — к миру животных, от космических беспорядков — к семейным ссорам? И вспомним, что американские индейцы считают особо сакральными те истории, что нам, возможно, представляются вульгарными, а то даже и похабными, грубо непристойными.

Приверженный урокам мифологического мышления, по их примеру, я сопоставил два порядка, восходящих к трагедии или комедии и выводящих на сцену легендарных героев или же водевильные фигуры: каждый по-своему предоставляет решетку, позволяющую дешифровать сообщения, хотя никакой из них по отдельности было бы недостаточно для реконструкции.

Разве не всегда возникает проблема значения? Известно, что смысл слова двояко детерминирован: теми словами, что предшествуют ему или следуют за ним в дискурсе, и теми, которыми можно было бы его заменить, чтобы передать ту же самую идею. Лингвисты называют последовательности первого типа синтагматическими цепочками, слова там сочленяются сообразно течению времени. Парадигматическими целокупностями они называют собрания второго типа, составленные из слов, мобилизуемых в настоящее всякий раз, как говорящий выберет их, а не другие, которые он также мог использовать.

И как после сказанного подступить к определению слова, передающего фигуральный смысл, представляющего понятие посредством символа? Определить слово — это заместить его другим словом или выражением, восходящим к той же парадигматической целокупности. Использование метафоры состоит в отвлечении какого-либо слова (выражения) от одной синтагматической цепочки, с тем чтобы ввести его в другую синтагматическую цепочку. Что касается символа, то он образует такую сущность, которая, находясь в определенном концептуальном порядке, вступает с контекстом в такие же синтагматические связи, в какие, будучи в другом концептуальном порядке, символизируемая вещь вступает с другим контекстом. Таким образом, символичес-

---

* В оригинале стоит *pairs*, букв.: "пэры". Одинаковое звучание слов "пара" ("пары") и "господа" передает, по-видимому, совмещение двух бинарных оппозиций: социальной (высшие / низшие) и компетентности в тайне (несведущие / сведущие), а также самим звуковым образом усиливает внимание читателя к методу анализа, использующего бинарные пары. — *Примеч. пер.*

кое мышление устанавливает парадигматическое отношение между гомологичными терминами, при том что каждый из них подчинен конкретному синтагматическому отношению.

Но значение, или излишек значения, на который мы нацелены, не является органичной принадлежностью нового слова, новой цепочки или целокупности. Значение проистекает из их соотнесения с другим словом, другой цепочкой или целокупностью — они скорее дополняют, чем замещают последние, с тем чтобы такое сближение обогатило и оттенило то семантическое поле, к которому на одинаковом основании они принадлежат, или же уточнило его пределы. Означивание никогда не является установлением связи между терминами. Даже лексикографам, работающим весьма строго, знакома опасность круговых определений*. Им также известно, что, стремясь избежать этого, они чаще всего воздерживаются от повторов. Круговое определение возникает потому, что слова, предназначенные к определению, определяются посредством тех слов, в определение которых впутываются, под конец, те слова, которые и необходимо определить. Словарь какого-либо языка может охватывать десятки и сотни тысяч слов. Хотя бы идеально, он образует на данный момент закрытую систему.

Таким образом, реципрокность перспектив, в чем я усматриваю черту, свойственную мифологическому мышлению, может захватывать гораздо более широкую сферу приложения. Она всякий раз присуща демаршам сознания, когда оно стремится проникнуть в смысл; отличие лишь в измерениях тех семантических единиц, к которым сознание прилагает свой труд. Мифологическое мышление, не озабоченное отысканием якоря вовне — референции, абсолютно независимой от какого-либо контекста, — не противостоит в этом аналитическому разуму. Оно как неопровержимое основание обнаруживает себя сквозь глубину веков, подставляя нам увеличительное зеркало, где в грубой, конкретной, образной форме и запечатлены те определенные механизмы, которым покоряются опыты мысли.

Декабрь 1983 — апрель 1985

---

* Ошибка логического круга. — *Примеч. пер.*

Отсылочный аппарат

Введение

Sébillot 1895; Belmont 1984. . . . . *159*
Sébillot 1895: art. "Cordonniers", p. 11. . . . . *160*
Medawar and Medawar 1983: 100.
Montaigne, L. III, cb. XI.
Soustelle 1979: 114—115, 168.
Morley, 1946: 230—231; Thompson, J. Eric S. 1970: 243—246; Sablott-Rathje 1975; Soustelle 1982: 170.
MsIlwraith 1948: I, 361.
Buicker 1973: 19.
Lévi-Strauss 1962b: 153—159 . . . . *161*
Magaña 1982a, b: Frickel 1953: 271—272 et n. 4, 5.
Fock 1963: 56—71.
Tastevin 1926: 163 . . . . *162*
Alvarez 1939: 156.
Becher 1959: 106.
Reichel-Dolmatoff 1978: 285—286 . . . . *162—163*
Radcliffe-Brown 1948: 311—312, 271.
Seeger 1977: 358; 1981: 92—93, 119 . . . . *163*
Ortiz-Gomez 1983: 143—144, 216.
Meggitt 1962: 49.
Posener 1959: art. "vases". *164*
Héritier-Izard 1958: 23.
Maquet 1961: 10.
Sales 1981: 53.
Léger 1981: 259—271. . . . . *165*
Aston 1896: I, 119—122.
Lévi-Strauss 1984: 109—111. . . . . *166*

Глава I

Karsten 1935: 519—520; Farabee 1922: 124—125. . . . . *167—168*
Karsten 1935: 521, 522.
Guallart 1958: 92. . . . . *168*
Pellizzaro 1982: 53—89.
Descola 1984: 91—92, 272.
Stirling 1938: 123.
Guallart 1958. Bibliographie sous Pellizzaro, Rueda. *169*
Stirling 1938: 124—128.
Berlin 1977.
Sauer 1950: VI, 505. . . . . *169—170*
Karsten 1935: 141, 138. . . . . *170—171*
Descola 1984: 190. . . . . *171*
Casevitz-Renard 1972: 249.
Garcia 1935—1937: vol. 17, 223 et. 226; vol. 18, 170.
Guallart 1958: 8, 33. Descola 1984: 165.
Descola 1984: 166. Pellizzaro s. d.: 117—122. . . . . *172*
Stirling 1938: 122.
Stirling 1938: 73, 95, 126, n. 37.
Karsten 1923: 12; 1935: 100, 492.
Pellizzaro 1978: 86—89.

Глава II

Lévi-Strauss 1966: 31 n. I et *passim*. *173*
Karsten 1935: 99—100.
Stirling 1938: 94.
Orbigny 1844: III, 94.
Duviols 1974—1976: 176—177 . . . . *173*
Foster 1965: 46 . . . . *174*
Garcia 1935—1937: vol. 17, 223.

Duviols, *l.c.*
Nimuendaju 1946a: III, 723—724.
Chaumeil 1983: 188 n. 34.
Tastevin 1925: 172—206.
Harner 1977: 69; Rueda 1983: 89—91 . . . . *174—175*
Schomburgk 1922: 1, 203. Cf. Lévi-Strauss 1964: 253—254 . . . . *175*
Penteado Coelho 1984: 12—13.
Huxley 1956: 247.
Briffault 1927: 1, 466—467.
Nicklin 1979: 436—458.
Hissink-Hahn 1961: 227—228 . . . . *176*
Pellizzaro 1978: 121.
E. von Hildebrand 1976: 181—187 . . . . *176—177*
Walker 1917: 141 n. I *177*
Speck 1935: 83.
J. O. Dorsey 1888: 77; 1890: 217.
Bowers 1965: 165—166, 373—374, 375, 389—392 . . . . *177—179*
Cushing 1887: 510 sq. *179*
Stevenson 1905: 373—377; Parsons 1916: 523—524.
Chapman 1967: 209—211.
Skinner 1921: 285—286 . . . . *179—180*
Neill 1884: 251.

Глава III

Lehmann-Nitsche 1927, 1928, 1930 . . . . *182*
Léry 1975: 156—157.
Nimuendaju 1952: 116—118.
Goeje 1943: 11, 21, 54, 124.
Reichel-Dolmatoff 1968: 166.
Musters 1872: 203.
Humboldt, in Brehm s.d.: II, 571; Brehm 1891: 233—239. Roth 1915: 161—162 . . . . *182—183*
Descola 1984: 100.
Azara 1803: II, 527—529 . . . . *183*
Rodrigues 1890: 151—152.
Verissimo 1886: 62.
Orico 1929: 67—70.
Schultz-Chiara: 128—130.
Lehmann-Nitsche 1927: Roth 1915: 371.
Ahlbrinck 1956: art. "woka".
Banner 1957: 59.
Recinos 1950: 147 et n. 17; Edmonson 1971: 119—120.
Couto de Magalhães 1940: 170.
Civrieux 1980: 52—54.
Rivet-Rochereau 1929: 82, 89.
Weiss 1975: 260; Vega 1737: ch. XXVIII, 332—333 . . . . *183—184*
Ahlbrinck 1956: art. "woka".
Amorim 1928: 319—339 . . . . *184*
Teschauer 1925: 69—78.
Lehmann-Nitsche 1930: 268—272 . . . . *185*
Stirling 1938: 124.
Nordenskiöld 1924: 291—292 . . . . *185—186*
Wavrin 1937: 635. Cf. Lévi-Strauss 1968: 238.
Geje 1943: 54.
Murphy 1958: 121; Kruse 1946—1949: 655.
Lévi-Strauss 1968: $M_{402-404}$; Wagley-Galvão 1949: 140—142 . . *186—187*
Batchelor 1901: 185—187 . . . . *187*
Lehmann-Nitsche 1928, 1930 . . . . *187*
Banner 1957: 59—60.
Nimuendaju 1946b: 179—181 . . . . *187—188*
Roth 1915: 161—162, 175—176, 274, 371 . . . . *188*
Nimuendaju 1952: 131.
Lévi-Strauss 1964: 134.

Bernand-Muñoz 1977: 70—82; Wagner 1967: 17, 101—103.
Lehmann-Nitsche 1930: 253.
Wagner 1967: 17—19, 117 . . . . . . *188—190*
Bernand-Muñoz 1977: 230—232.
Wagner 1967: 19—20.

Глава IV

Métraux 1946b: 213—214, 367—368 . . . . . . *191*
Métraux 1944.
Brehm 1891: 541 . . . . . . *192—193*
Banner 1957: 59; Ahlbrink 1956: art. "woka" *193*
Ihering 1940: art. "João de Barro" . . . . . . *193—194*
Métraux 1946a: 33—36 . . . . . . *194—195*
Métraux 1939: 10—11.
Barabas-Bartolomé 1979: 126—128.
Karsten 1967: 107.
Ewers 1945: 289—299.
Métraux 1943: 19 . . . . . . *195*
Greenberg 1956: Suárez 1973.
Abreu 1914: 489, 494, 275—276.
Brehm 1891: 540 . . . . . . *196*

Глава V

Bent 1964; Brasher 1962: II, 393—400. . . . . . . *198*
Robbins *and al.* 1966.
Schaeffer 1950: 42; Teale 1965.
Beckwith 1938: 14, 293.
Speck 1921: 362—363; 1935: 24—25.
Skinner-Satterlee 1915: 442.
J. O. Dorsey 1895: 500.
Witthoft 1946: 379.
Converse 1908: 174, 181, 183 . . . . . . *199*
Micheison 1927: 107, 111, 115.
Stephen 1936: 307 n. I, 470; Cushing 1920: 161.
Powell 1881: 25.
Dixon 1912: 192—197; 1908: 163—165 . . . . . . *199—200*
Gatschet 1890: I, 502, II, 234; Barker 1963a, b. *200*
Ray 1963: 46—47.
Curtin 1912: 186—190 . . . . . . *200—201*
Ahenakew 1929: 335—337; Beckwith 1930: 387—389; 1938: 292—293; G. A. Dorsey 1906: 446—447; 1904: 146—147; Dorsey-Kroeber 1903: 69—70; Grinnell 1892: 165; Jones 1915: 13, 130; Josselin de Jong 1914: 15—18; Kroeber 1901: 260—264; 1907: 69—70; Rand 1894: 316—317; Reichard 1947: 143—144; Wissler-Duvall 1908: 24—25; etc. Inventaire plus ouvert in S. Thompson 1929: 300 . . . . . . *202*
Schaeffer 1950: 42 . . . . . . *203*
Kroeber 1901: 260—264.
Audubon 1868: I 121.
Speck 1946: 256; Fenton 1953: 202.
Lowie 1909: 120, 108—109.
Wissler-Duvall 1908: 24—25, 37.
Nunes Pereira 1945: 117 . . . . . . *204*
Riggs 1890: 422; Wallis 1923: 66, 57.
Opler 1941: 195, 300—301; 1946: 125—131 . . . . . . *204—205*
McDermott 1901: 245 . . . . . . *204—205*
Goeje 1943: 54 . . . . . . *205*
Bryce Boyer 1979: 226.

Глава VI

Buffon 1763: XIII, 38—48; Brehm 1890: 644—657; Grassé 1955: XVII, II: 1182—1266 . . . . . . *206*
Stirling 1938: 124—129 . . . . . . *207*

Karsten 1935: 519—520; Pellizzaro 1982: 53—89; Rueda 1983: 59—60 . *208*
Stirling 1938: 72—73; Karsten 1935: 98; Harner 1962: 266.
Pellizzaro 1980a: 195.
Goeje 1943: 47 . . . . *209*
J. B. Thompson s.d.; Métraux 1931: 151; 1946b: 367.
Pellizzaro s.d.: 16; Guallart 1958: 61.
Pellizzaro 1982: 70—71; Karsten 1935: 526 . . . . *210*
Stirling 1938: 129.
Karsten 1935: 222; Guallart 1958: 92 . . . . *211*
Pellizzaro 1982: 59.
Wavrin 1937: 601.
Ehrenreich 1948: 129 . . . . *211—212*
M. von Hildebrand 1975: 356—357; 1979: 269—277 . . . . *212—213*
Schultz 1964: 230—232 . . . . *213*
Albisetti-Venturelli 1962—1976: II 1139—1167 . . . . *214*
Nimuendaju 1952: 123—124 . . . . *215*

Глава VII

Hissink-Hahn 1961: 39—40 . . . . *216—217*
Descola 1984: 165, 269—270 . . . . *217*
Guallart 1958:33. Ihering 1940: art. "Preguiça".
Ahlbrinck 1956: art. "Kupírisi"; Hugh-Jones 1979: 196.
Chaumeil 1982: 53 n. 16; 1983: 150.
Weiss 1975: 270, 570.
Amorim 1928: 138—145 . . . . *218*
Oviedo y Valdes, in Britton 1941: 14 . . . . *219*
Beebe 1926: 35—37.
Ulloa, in Britton 1941: 15.
Schomburgk 1922: I 110—111.
Wagley-Galvão 1949: 159.
Enders 1940: 7.
Britton 1941: 32, 195—196.
Krieg 1939: 291; 1961: 20—23 . . . . *220*
Pellizzaro 1980b: 32.
Roth 1915: 369.
Monod-Becquelin 1975: 168 n. 141.
Graydall 1964: 188.
Beebe 1926: 37—39; Goffart 1971: 111—126.
Thever 1878: ch. LII.
Oviedo y Valdes, in Britton 1941: 14.
Léry 1975: ch. X.
Gillin 1936: 203—204 . . . . *221*
Murphy 1958: 121; Wagley-Galvão 1949: 155 . . . . *221—222*
Hartt 1952.
Goeje 1943: 72.
Roth 1915: 204.
Murphy 1958: 124—125; Kruse 1946—1949: 631 . . . . *222*
Fock 1953: 65—67; Derbyshire 1965: 28—43.
Hissink-Hahn 1961: 287.
Fock 1963: 57, 70n. 39.
Murphy 1958: 121; Amorim 1928: 145.
Spruce 1908: II 454. Cf. Lévi-Strauss 1966: 367—368 . . . . *222—223*

Глава VIII

Goffart 1971: 1—20 . . . . *223*
Lévi-Strauss 1971: 500—501.
Enders 1935: 490 . . . . *223—224*
Ihering 1940: art. "Tamanduá" *224*
Goeje 1946: 47.
Seeger 1981: 96—98; Roth 1915: 274.
Hunh-Jones 1979: 268; Pellizzaro 1980a: 192—194: Goeje 1943: 23.
Rodrigues 1899: 54; Stradelli 1890: 669sq.
Goffart 1971: 2, 90; Van Tyne 1929 . . . . *224—225*

Lévi-Strauss 1964: 97 . . . . *225*
Enders 1935: 494.
Hissink-Hahn 1961: 165—176, 406—415; Amorim 1928: 145; Borba 1908: 22.
Enders 1935: 494; Civrieux 1980: 104—105.
Hissink-Hahn 1961: 286, 295; Amorim 1928: 235n. 8.
Borba 1908: 25.
Cadogan 1959: 84; Schaden 1963.
Cardus 1886: 369; Nino 1912: 37; Wallace 1889: 314.
Hissink-Hahn 1961: 167 . . . . *226*
Hissink-Hahn 1961: 124—125, 351—355.
Hissink-Hahn 1961: 39.
Bórmida-Siffredi 1969—1970: 236, 225; Suarez 1973; Ritchie Key 1978a, b, c.
Karsten 1935: 125—126, 513—516; Guallart 1958: 88; Harner 1962: 269; Berlin 1977; Garcia Rendueles 1978; Pellizzaro 1978; Descola 1984: 267 sq.
Chaumeil 1983: 163, 172—174; River-Rochereau 1929: 82; Barrett 1925: II 360—381 . . . . *227*
Nimuendaju 1952: 119.
Wilbert 1962: 864—866; 1974: 86—90.
Wilbert 1963: 234. Cf. Goeje 1943: 129.
Harner 1962: 266.
Opler 1940: 45—46.
Spier-Sapir 1930: 279; E. D. Jacobs 1959: 7, 9; M. Jacobs 1959: I, 101; Haeberlin 1924: 429; Adamson 1934: 81—83 . . . . *228*
J. O. Dorsey 1888: 237; 1895: 421.
Dorsey-Kroeber: 122—123.
Barbeau 1915: 112.
Speck 1928: 261—262.
Witthoft-Hadlock 1946; Gatschet 1888: 237.
Teit 1930: 180 . . . . *228—229*
Hissink-Hahn 1961: 88—89; Chaumeil 1982: 53n. 16 . . . . *229*
Wagley 1940: 257—258.
Roth 1915: 127; Wilbert 1970: 424—431; Goeje 1943: 128.
Opler 1940: 46 . . . . *229—230*
Andrade 1931: 61.
Barbeau 1915: 111.
Cornplanter 1938: 46—57.
Lévi-Strauss 1971: 497.
Hewitt 1928: 801, 808—809; Curtin-Hewitt 1911: 616, 622 . . . . *230*
Stradelli 1929: 362; Orico 1937: 21; Camara Cascudo 1962: 1, II.
La Barre 1980: 78 . . . . *231*
Beebe 1926: 66.
Enders 1935: 423.
Huxley 1956: 227.
Derbyshire 1965: 105.
Weiss 1975: 265.
Civrieux 1980: 127—131, 184.
Weiss 1975: 389—390, 397.
Petrullo 1939: 237 . . . . *232*
Nimuendaju 1952: 123—124; Ortiz-Gomes 1983: 202—205.
Murphy 1958: 118; Kruse 1946—1949: 628—630.
Swanton 1929: 200n. 3.
Mooney 1900: 265, 449.
Sahagun 1950—1953: Book VI, part VII, ch. 28; Book XI, ch. I; cf. Seler 1961: vol. IV, 506—513.
Caso-Bernal 1952: ch. X *233*
Goeje 1943: 72.
Lévi-Strauss 1964: 188—191.
Amorim 1928: 134 . . . . *233—234*
Colbacchini 1919: 114—115: 1925: 179—180.
Laughlin 1977: 76—77, 259.
Barrett 1925: 360—381.
Laughlin 1977: 2.
Whiffen 1915: 225—226 . . . . *235*
Wavrin 1937: 515—516, 620.

Grenand 1980: 322—324, 39—40, 42.
Descola 1984: 267 sq. . . . . *235—236*
Laughlin 1977: 76.
Hocart 1929: 47; Boas 1894: 153—182.
Grain 1957: 91—92; Curtin-Hewitt 1911: 616; Hewitt 1928: 801 . . . . . *236*
Hissink-Hahn 1961: 88—89.

Глава IX

Weiss 1972: 170; 1975: 256 . . . . *237*
Murphy 1958: 21.
Phinney 1934: 88—112; Jacobs 1945: 173—178.
Jacobs 1945: 174.
Bormida 1918: 3—4 . . . . *238*
Métraux 1939: 9; 1946a: 24—25.
Powell 1881: 27.
Hissink-Hahn 1961: 162—163.
Converse 1908: 105n. I; Parker 1912a: 119; Cornplanter 1938: 54.
Hissink-Hahn 1961: 406—407.
Hugh-Jones 1979: 274 . . . . *239—240*
Ratcliffe 1963: 28 . . . . *239*
Hissink-Hahn 1961: 39—40.
Ihering 1940: art. "Bugio"; Ahlbrinck 1956: art. "api", "arawata".
Hissink-Hahn 1961: 440—442.
Brett 1880: 130—132.
Petrullo 1939: 235.
Brett 1880: 131.
Stradelli 1929: 758; Amorim 1928: 142—144 . . . . *240*
Wilbert 1970: 466—468; Roth 1915: 231, 292—293; Lévi-Strauss 1964: 316; 1966: 342.
Murphy 1958: 118; Frikel 1953: 267—269; Roth 1915: 150—151; Wilbert 1970: 364—376 . . . . *241*
Albisetti-Venturelli 1962—1976: I 371 . . . . *241—242*
Goeje 1943: 47.
Carpenter 1934: 27 . . . . *242*
Hugh-Jones 1979: 123, 175.
Wallace 1889: 154; Enders 1935: 484 sq.
Roth 1915: 211.
Fock 1963: 181.
Carpenter 1934: 37.

Глава X

Nordenskiöld 1924: 294—295 . . . . *244—245*
Garcia 1935—1937: vol. 18, 8, 9; 1942: 233—234 . . . . *245*
G. A. Dorsey 1906: 61—62; Mallery 1887: 136—139; 1894: 722 sq.; Russell 1908: 38, 47 . . . . *245*
Swanton 1938.
Hewitt 1928: 453—611; cf. Smith 1894; Hewitt 1903; Curtin-Hewitt 1911; Cornplanter 1938 . . . . *246—247*
Ragueneau, de Quen, in Jésuites 1972: t. 4, p. 70, 73; t. 5, p. 26 (années 1648, 1656) . . . . *247—248*
Curtin-Hewitt 1911: 460 . . . . *248—249*
Parker 1912b; Hewitt 1903: 282.
Cornplanter 1938: 19.
Converse 1908: 33.
Hewitt 1928: 481.
Curtin-Hewitt 1911: 336—337, 341, 798, 804, 806.
Hewitt 1903: 172, 222; 1928: 629.
Fenton 1962: 292 . . . . *249*
Sagard 1636: t. II, p. 452; Brébeuf, in Jésuites 1972: t. 1, p. 34 (année 1635).
Boas 1940: 334, cf. Lévi-Strauss 1968: 121—123 . . . . *249—250*
Jakobson-Waugh 1979: 127.
Lounsbury 1978: 336.
Baer 1978; 1979: 128—129 . . . . *250*

Lockwood 1979; Naranio 1979 . . . . *251*
Kroeber 1906: 319; Boscana 1978: 180—185; Curtis 1907—1930: XV, 101 . . . . *251—252*
DuBois 1908b: 76n. 6.
DuBois 1904b; Kroeber 1948a: 4—23; DuBois 1906: 145—164.
DuBois 1908b: 125—126; 1904b: 236—237; 1906: 155.
Kroeber 1948: 13n. 62 . . . . *252—253*
DuBois 1906: 158; 1908a: 230.
Curtis 1907—1930: XV, 122—123; DuBois 1901.
Strong 1929: 130—131, 268—270 . . . . *253*
Strong 1929: 135.
Bourke 1889; Curtis 1907—1930: II, 56; Kroeber 1925: 770; Devereux 1961: 286—287 et *passim*; DuBois 1904a, 1906, 1908b . . . . *253—254*
Kroeber 1906: 314—316; Curtis 1907—1930: XV, 109—121; Strong 1929: 130—143, 268—270; DuBois 1904a; Kroeber 1925: 637, 678, 692, 714, 770—771, 788—792; Bean 1972: passim.

Глава XI

Strong 1929: 134, 135 . . . . *254—255*
DuBois 1908b: White 1957 . . . . *255*
DuBois 1908b: 136—137.
Kroeber 1925: 642—644; Strong 1929: 300—301.
Harrington, in Boscana 1978: 185.
Strong 1929: 136, 137, 142 . . . . *255—256*
Garcia 1935—1937: vol. 17, p. 223—224; vol. 18, p. 135 . . . . *256*
Harrington in Boscana 1978: 125 . . . . *256—257*
Garcia 1935—1937: vol. 18, p. 3; 1942: 230; Pereira 1942: 240—241; Cenitagoya 1943: 192.
Weiss 1975: 369 . . . . *257*
Curtis 1907—1930: XV, 122—123.
Naranjo 1979: 127.
Stirling 1938: 128.
Cenitagoya 1943: 196.
Nimuendaju 1919—1920: 1010—1011.
Garcia 1935—1937, vol. 18: 230—233. Cf. Lévi-Strauss 1966: 274.
Oosten 1983: 144 . . . . *258*
Casevitz 1977: 131 . . . . *260*
Couto de Magalhães 1940: 171.
Latcham 1924: 384—385, 567—568.
Pereira 1942: 240—243.
Strong 1929: 134, 136; DuBois 1904a: 185. . . . . *260*
Strong 1929: 138, 269.
DuBois 1904a: 55.
Boscana 1978: 32. . . . . *260—261*
Waterman 1909: 48.
Kroeber 1925: 619; Curtis 1907—1930; II, 86. . . . . *261*
Curtis 1907—1930: XV, 119—120; Strong 1929: 139.
Devereux 1961: 203, 206, 210; Bean 1972: 81. . . . . *261—262*
Goffart 1971.
Strong 1929: 288. . . . . *262*
Moratto 1984; Chartkoff 1984; MacNeish 1978, 1982. . . . . *262—263*
Boas 1916: 141. . . . . *263*

Глава XII

Stirling 1938: 80—85; Nimuendaju 1952: 27—30; Bianchi 1976. . . . . . *266*
Speck 1938; Riley 1952.
Peliizzaro s. d.: 36—37. . . . . *266—267*
Kroeber 1948a: 8—10.
Curtis 1907—1930: vol. XV, p. 124—125; DuBois 1904b: 237; 1906: 155. *267*
Kroeber 1948a: 12—13. . . . . *267—268*
Strong 1929: 131—132; 139n. 317. . . . . *268*
Erikson 1943; Posinsky 1957; Kroeber 1948b: 617—618.
Erikson 1943: 297.

Глава XIII

Глава XIV

Библиография

Список сокращений

AA	AA American Anthropologist.
APAMNH	Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, New York.
ARBAE	A Annual Reports of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington D. C.
BBAE	Bulletins of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington D. C.
CNAE	Contributions to North American Ethnology, Washington D. C.
CUCA	Columbia University Contributions to Anthropology, New York.
INM	Indian Notes and Monographs. Museum of the American Indian, Heye Foundation, New York.
JAFL	Journal of American Folklore.
JSA	Journal de la Société des Américanistes, Paris.
MAFLS	Memoirs of the American Folk-Lore Society.
MAMNH	Memoirs of the American Museum of Natural History, New York.
PAES	Publications of the American Ethnological Society.
RDMLP	Revista del Museo de La Plata, Buenos Aires.
RMP	Revista do Museu Paulista, São Paulo.
SWJA	Southwestern Journal of Anthropology.
UCPAAE	University of California Publications in American Archaeology and Ethnology.
VKAWA	Verhandelingen der Koninklijke Akademie von Wetenschappen te Amsterdam.
VKNAW	Verhandelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen.

Abreu, J. Capistrano de:
1914 *Rã-txa bu-ni-ku-ĩ. A lingua dos Caxinauás,* Rio de Janeiro.
Adamson, Th.:
1934 *Folk-Tales of the Coast Salish* (MAFLS, 17), New York. Ahenakew, E.:
1929 "Cree Trickster Tales", *JAFL,* 42.

Ahlbrinck, W.:
1956 *Encyclopaedie der Karaiben* (VKAWA, N. R. Deel 21, 1, 1931). Trad. française par D. van Herwijnen, miméogr., Paris.
Albisetti, C. c Venturelli, A. J.:
1962—1976 *Enciclopedia Boróro*, 3 vol., Campo Grande.
Alvarez, J.:
1939 "Mitologia, tradiciones y creencias religiosas de los salvages Huarayos", *Actes du 27e Congrès Intern. des Américanistes*, vol. 2, Lima.
Amorim, A. B. de:
1928 "Lendas em Nheêngatu e em Portuguez", *Revista do Instituto historico e geographico brasileiro*, t. 100, vol. 154 (2° de 1926).
Andrade, M. J.:
1931 *Quileute Texts* (CUCA, 12), New York.
Aston, W. G., ed.:
1896 *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 697* (Transactions and Proceedings of the Japan Society), 2 vol., London.
Audubon, J. J.:
1868 *Scènes de la nature dans les États-Unis et le Nord de l'Amérique, trad. par E. Bazin*, 2 vol., Paris Sauton.
Azara, F. de:
1803 *Apuntiamentos para la historia natural de los pájaros del Paraguay y Rio de la Plata*, Madrid.
Baer, G.:
1978 "The Matsigenka view of the religious dimension of light", *Paper read at the 10th International Congress of Anthropol. and Ethnol. Sciences*, Madras, multigraph.
1979 "Religion y chamanismo de los Matsigenka", *Amazonia Peruana-Chamanismo*, vol. 2, no. 4, Lima.
Banner, H.:
1957 "Mitos dos indios Kayapo", *Revista de Antropologia*, vol. 5, no. I, São Paulo.
Barabas, A. M. et Bartolomé, M. A.:
1979 "Un Testimonio mitico de los Mataco", *JSA*, 66, Paris.
Barbeau, M.:
1915 *Huron and Wyandot Mythology* (Geological Survey of Canada, Memoir 80, Anthropol. Series no. II), Ottawa.
Barker, M. A. R.:
1936a *Klamath Texts* (Univ. of California Publications in Linguistics, 30).
1936b *Klamath Dictionary (id., 31)*.
Barnouw, V.:
1955 "Interpretation of a Chippewa Origin Legend [3]", *JAFL*, 68.
Barrett, S. A.:
1925 *The Cayapa Indians of Ecuador* (INM, 40), 2 vol., New York.
Basso, K. H.:
1970 "To Give up on words": Silence in Western Apache Culture", *SWJA*, 26, 3.
Batchelor, J.:
1901 *The Ainu and their Folklore*, London.
Bean, L. J.:
1972 *Mukat's People. The Cahuilla Indians of Southern California*, Univ. of California Press.
Becher, H.:
1959 "Algumas notas sôbre a religião e a mitologia dos Surãra", *RMP*, n. s., II, São Paulo.

Beckwith, M. W.:
1930 "Mythology of the Oglala Dakota", *JAFL*, 43.
1938 *Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies* (MAFLS, 32), New York.
Beebe, W.:
1926 "The Three-toed Sloth", *Zoologica*, 3, I, New York.
Belmont, N.:
1984 "Mythologie des métiers. À propos de' Légendes et curiosités des métiers' de Paul Sébillot", *Ethnologie française*, 14, I, Paris.
Bent, A. C.:
1964 *Life Histories of North American Cuckoos, Goatsuckers, Hummingbirds and their Allies*, 2 vol., New York, Dover.
Benveniste, E.:
1966 *Problèmes de linguistique générale*, 2 vol., Paris, Gallimard.
Berlin, B.:
1977 "Bases empiricas de la cosmologia aguaruna jibaro, Amazonas, Peru", *Studies in Aguaruna Jivaro Ethnobiology*, Report n. 3, Univ. of California, Berkeley.
Bernand-Muñoz, C.:
1977 *Les Ayoré du Chaco septentrional. Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag*, Paris-La Haye, Mouton.
Bianchi, C.:
1976 *Armas* (Mundo Shuar, Serie C, 6), Sucua.
Biocca, H.
1966 *Viaggi tra gli Indi. Alto rio Negro-alto Orinoco*, 4 vol., Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma.
Bloomfield, L.:
1928 *Menamini* Texts (PAES, 12), New York.
Boas, F.:
1890 "First General Report on the Indians of British Columbia", *Reports of the British Association for the Advancement of Science, 59th Meeting*, London.
1894 *Chinook Texts* (BBAE, 20).
1916 *Tsimshian Mythology* (31th ARBAE).
1940 *Race, Language and Culture*, New York, Macmillan.
Boas, F. and Hunt, G.:
1902 *Kwakiutl Texts* (MAMNH, 5), New York.
Bonniot, R.:
1985 *Émile Gaboriau ou la naissance du roman policier*, Paris, Vrin.
Borba, T. M.:
1908 *Actualidade Indigena*, Coritiba.
Bormida, M.:
1978 "Ayoreo Myths", *Latin American Studies*, 2, I.
Bormida, M. y Siffredi, A.:
1969—1970 "Mitologia de los Tehuelches meridionales", *Runa*, 12, partes 1—2, Buenos Aires.
Boscana, G.:
1978 *Chinigchinich*. Transi. by A. Robinson. Annotations by J. P. Harrington. Banning, Malki Museum Press.
Bourke, J. G.:
1889 "Notes on the Cosmogony and Theogony of the Mojave Indians", *JAFL*, 2.
Bowers, A. W.:
1965 *Hidatsa Social and Ceremonial Organization* (BBAE, 194).
Brasher, R.:

1962 *Birds and Trees of North America*, 4 vol., New York, Rowman and Littlefield.
Brehm, A. E.:
Brehms Tierleben. Säugetiere, Zweiter Band, Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut.
1891 Die Vögel, 2 vol., id., ibid.
s.d. La Vie des animaux illustrée. Les Oiseaux, 2 vol., Paris, Baillére et Fils.
Brett, W. H.:
1880 Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana, London.
Briffault, R.:
1927 The Mothers, 3 vol., New York, Macmillan.
Britton, W. S.:
1941 "Form and Function in the Sloth", *The Quarterly Review of Biology*, 16.
Bryce Boyer, L.:
1979 "Stone as a Symbol in Apache Folklore" in R. H. Hook, ed. Fantasy and Symbol. Studies in Anthropological Interpretation, London — New York, Academic Press.
Buffon, G. L. L. de:
1763 *Histoire naturelle générale et particulière*, etc., Paris.
Buicker, V. R.:
1973 *Ritual Humor in Highland Chiapas*, Univ. of Texas Press.
Bunzel, R. L.:
1929 *The Pueblo Potter. A Study of Creative Imagination in Primitive Art*, New York, AMS Press.
Cadogan, L.:
1959 *Ayvu Rapyta. Textos miticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*, São Paulo.
Câmara Cascudo, L. da:
1962 *Dicionário do Folclore Brasileiro*, 2 vol., Rio de Janeiro.
Cardus, J.:
1886 *Las Misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia*, Barcelona.
Carpenter, C. R.:
1934 "A Field Study of the Behavior and Social Relations of Howling Monkeys", *Comparative Psychology Monographs*, 10, 2.
Casevitz, F.-M.:
1977 "Du Proche au loin: étude du fonctionnement des systèmes de la parenté et de l'alliance matsiguenga", *Actes du 42e Congrès intern. des américanistes, vol. 2, Paris.*
Casevitz-Renard, F.-M.:
1972 "Les Matsiguenga", *JSA*, 61, Paris.
Caso, A. e Bernal, I.:
1952 *Urnas de Oaxaca*, Mexico, Instituto Nacional de Antropologia e Historia.
Cenitagoya, V. de:
1943 *Los Machiguengas*, Lima, Sanmarti y Cia.
Chapman, A.:
1967 *Les Enfants de la mort. Mythologie des Jicaques*, Paris, École pratique des hautes études (multigraphié).
Chartkoff, J. L. and K. K.:
1984 *The Archaeology of California*, Stanford Univ. Press.
Chaumell, J.-P.:
1982 "Representation du monde d'un chamane Yagua", *L'Ethnographie*, 78.
1983 *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
Civrieux, M. de:

1980 *Watunna. An Orinoco Creation Cycle*. Edited and translated by D. M. Guss, San Francisco, North Point Press. Colbacchini, A.:

1919 *A Tribu dos Boróros*, Rio de Janeiro.

1925 *I Boróros Orientali "Orarimugudoge" del Matto Grosso, Brasile* (Contributi scientifici delle Missioni Salesiane del Venerabile Don Bosco), Torino, s. d.

Colbacchini, A. e Albisetti, C.:

1942 *Os Boróros* Orientais, São Paulo-Rio de Janeiro.

Converse, H. M.:

1908 *Myths and Legends of the New York State Iroquois* (New York State Museum Bulletin, 125), Albany.

Cornplanter, J.:

1938 *Legends of the Longhouse*, Philadelphia—New York.

Couto de Magalhães, J. V.:

1940 *O Selvagem* (1876), 4a ed. São Paulo-Rio.

Craydall, L. S.:

1964 *The Management of Wild Animals in Captivity*, Univ. of Chicago Press.

Curtin, J.:

1912 *Myths of the Modocs*, Boston.

Curtin J. and Hewitt, J. N. B.

1911 *Seneca Fiction, Legends, and Myths* (32d ARBAE).

Curtis, E. S.:

1907—1930 *The North American Indian*, 20 vol., Norwood, Mass.

Cushing F. H.:

1887 *A Study of Pueblo Pottery as Illustrative of Zuñi Culture Growth* (4th ARBAE).

1920 *Zuñi Breadstuff* (INM, 7), New York.

Derbyshire, D.:

1965 *Textos Hixkaryâna*, Belém-Para.

Descola, Ph.:

1984 *La Nature domestique. Techniques et symbolisme dans l'écologie des Achuar*, Paris (multigraphié).

Devereux, G.:

1961 *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide: The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe* (BBAE, 175).

Dixon, R. B.:

1908 "Achomavi and Atsugewi Tales", JAFL, 21.

1912 *Maidu Texts* (PAES, 4), Leyden.

Dorsey, G. A.:

1904 *Traditions of the Arikara* (Carnegie Institution of Washington, Publ. no. 17).

1906 *The Pawnee. Mythology, Part I* (id., Publ. no. 59).

Dorsey, G. A. and Kroeber, A. L.:

1903 Traditions of the Arapaho (Field Columbian Museum, Publ. 81, Anthropol. Series, 5), Chicago.

Dorsey, J. O.:

1888 "Abstracts of Omaha and Ponca Myths"; "Fairies", *JAFL, I.*

1890 *The Cegiha Language* (CNAE, 6).

1895 *A Study of Siouan Cults* (11th ARBAE).

DuBois, C. G.:

1901 "The Mythology of the Diegueños", JAFL, 14.

1904a "Mythology of the Mission Indians", JAFL, 17.

1904b "The Story of the Chaup: a Myth of the Diegueños", *JAFL*, 17.

1906 "Mythology of the Mission Indians", JAFL, 19.

1908a "Ceremonies and Traditions of the Diegueño Indians", *JAFL*, 21.
1908b *The Religion of the Luiseño of Southern California* (UCPAAE, 8, 3).
Duviols, P.:
1974—1976 "Sumaq T'ika ou la dialectique de la dépendance", in G. Dumézil et P. Duviols, "Sumaq T'ika. La Princesse du village sans eau", *JSA*, 63, Paris.
Edmonson, M. S.:
1971 *The Book of Counsel. The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*, New Orleans, Tulane Univ.
Ehrenreich, P.:
1948 "Contribuições para a Etnologia do Brasil". Trad. de Egon Schaden, RMP, n. s., 2, São Paulo.
Enders, R. K.:
1935 *Mammalian Life Histories from Barro Colorado Island, Panama* (Bulletin of the Museum of Comparative Zoology at Harvard University, vol. 78, no. 4).
1940 "Observations on Sloths in Captivity at higher Altitudes in the Tropics and in Pennsylvania", *Journal of Mammalogy*, 21.
Erikson, E. H.:
1943 *Observations on the Yurok: Childhood and World Image* (UCPAAE, 35, 10).
Ewers, J. C.:
1945 "The Case for Blackfoot Pottery", *AA*, 47, 2.
Farabee, W. C.:
1922 *Indian Tribes of Eastern Peru* (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. 10), Cambridge, Mass.
1967 *The Central Arawak* (Univ. of Pennsylvania. The University Museum, Anthropol. Publ., 9).
Fenton, W. N.:
1953 *The Iroquois Eagle Dance* (BBAE, 156).
1962 "This Island, the World on the Turtle's Back", *JAFL*, 75.
Fewkes, J. W.:
1919 *Designs on Prehistoric Hopi Pottery* (33d ARBAE).
Fock, N.:
1963 *Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe* (Nationalmuseets skrifter. Ethnografisk Roekke 8), Copenhagen.
Foster, G. M.:
1955 "Contemporary Pottery Techniques in Southern and Central Mexico", Publ. 22, *Middle American Research Institute*, New Orleans, Tulane Univ.
1965 "The Sociology of Pottery: Questions and Hypotheses arising from contemporary Mexican Work", in F. R. Matson, ed., *Ceramics and Man* (Viking Fund Publications in Anthropology, 41), New York.
Frate, D. A.:
1984 "Last of the Earth Eaters", *The Sciences. Published by the New York Academy of Sciences*, Nov.—Dec.
Freud, S.:
1912 *Totem und Tabu* (Gesammelte Schriften, X, 1922).
1945 *Introduction à la Psychanalyse*, Paris, Payot.
1966 *Correspondance avec le pasteur Pfister*, Paris, Gallimard.
1976 "La Conquête du feu", trad. Jacques Sédat et Jean Laplanche in *Psychanalyse à l'Université*, I, 4.
1984a *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard.
1984b *Sigmund Freud présenté par lui-même*, Paris, Gallimard.
1985 *La Question de l'analyse profane*, Paris, Gallimard.

Freud, S. et Jung, C. G.:
1975 *Correspondance,* 2 vol., Paris, Gallimard.
Frikel, G. P.:
1953 "Kamáni", RMP, n. s., 7, São Paulo.
Garcia, S.:
1935—1937 "Mitologia Machiguengà", *Misiones Dominicanas del Peru,* vol. 17, 18, 19, Lima.
1942 "Mitologia de los selvajes Machiguengas", *Actas y Trabajos Cientificos del 27 Congreso Internacional de Americanistas* (1939), Lima.
Garcia-Rendueles, M.:
1978 "Version primera y segunda del mito de Nunkui en aguaruna y español", *Amazonia Peruana. Mitologia, vol. 2,* Lima.
Gatschet, A. S.:
1888 "Fairies. Notes on Creek Dwarfs", JAFL, I.
1890 *The Klamath Indians of South Western Oregon* (CNAE, 2, two parts).
Gifford, E. W.:
1928 *Pottery-making in the Southwest* (UCPAAE, 23, 8).
Gillin, J.:
1936 *The Barama River Carib of British Guiana* (Papers of the Peabody Museum, 14, 2), Cambridge, Mass.
Gimbutas, M.:
1981 "Vulvas, Breasts and Buttocks of the Goddess Creatress: Commentary on the Origin of Art", in G. Buccellati and Ch. Speroni, eds., *The Shape of the Past. Studies in Honor of Franklin D. Murphy,* Univ. of California, Los Angeles.
Goeje, C. H. de:
1943 "Philosophy, Initiation and Myths of the Indian of Guiana and Adjacent Countries", *Internationales Archiv für Ethnographie, 44,* Leiden.
1946 *Études linguistiques caribes* (VKNAW, Afd. Letterkunde, N. R., Deel 49, 2).
Goffart, M.:
1971 *Function and Form in the Sloth,* Elmsford, Pergamon Press.
Goodwin, G.:
1939 *Myths and Tales of the White Mountain Apache* (MAFLS, 33), New York.
Grain, J. M.:
1957 "Kashiri (historieta lunar)", *Misiones Dominicanas del Peru,* 38, Lima.
Grassé, P. P.:
1955 *Traité de zoologie,* t. 17, fasc. 2, Paris, Masson.
Greenberg, J.:
1956 "A General Classification of Central and South American Languages", *Paper read at the 5th Congress of Anthropology and Ethnology,* Philadelphia, Sept. 4 (multigraphie).
Grenand, P.:
1980 *Introduction á l'étude de l'univers wayãpi. Ethnoécologie des Indiens du Haut Oyapock (Guyane française),* Paris, SELAF.
Grinnell, G. B.:
1892 *Blackfoot Lodge Tales,* New York.
Guallart, J. M.:
1958 "Mitos y legendas de los Aguarunas del alto Marañon", *Peru Indigena, 7 (16—17), Lima.*
Haeberlin, H. K.:
1924 "Mythology of Puget Sound", JAFL, 37.
Harner, M. J.:
1962 "Jivaro Souls", AA, 64, 2.

1977 *Les Jivaros* (1972), Paris, Payot.
Hartt, Ch. F.:
1952 *Os Mitos amazônicos da tartaruga*. Trad. e notas de L. da Camara Cascudo, Recife.
Hearn, L.:
1901 *Glimpses of Unfamiliar Japan*, 2 vol., Boston, Houghton Mifflin.
Héritier, F. et Izard, M.:
1958 *Aspects humains de l'aménagement hydro-agricole de la vallée du Sourou*, Bordeaux, ISHA.
Hewitt, J. N. B.:
1903 *Iroquoian Cosmology* (21st ARBAE).
1928 *Iroquoian Cosmology II* (43d ARBAE).
Hildebrand, E. R. von:
1976 "La Manufactura del Budare entre la tribu Tanimuka (Amazonia, Colombia)", *Revista Colombiana de Antropologia*, 20.
Hildebrand, M. von:
1975 "Origen del Mundo segun los Ofaina", *Revista Colombiana de Antropologia*, 18.
1979 *Cosmologie et mythologie tanimuka (Amazonie colombienne)*. Thèse de 3e cycle, Univ. de Paris VII (multigraphiè).
Hissink, K. und Hahn, A.:
1961 *Die Tacana. I, Erzählungsgut*, Stuttgart.
Hocart, A. M.:
1929 *Lau Islands, Fiji* (Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 62), Honolulu.
Howry, J. C.:
1978 "Ethnographic Realities of Mayan Prehistory", in D. L. Browman, ed. *Cultural Continuity in Mesoamerica*. The Hague-Paris, Mouton.
Hugn Jones, St.:
1979 *The Palm and the Pleiades: initiation and cosmology in northwest Amazonia*, Cambridge Univ. Press.
Huxley, F.:
1956 *Affable Savages*, London, Rupert Hart-Davis.
Ihering, R. von:
1940 *Dicionário dos animais do Brasil*, São Paulo.
Jacobs, E. D.:
1959 *Nehalem Tillamook Tales*, Eugene, Oregon.
Jacobs, M.:
1945 *Kalapuya Texts* (Univ. of Washington Publ. in Anthropology, II), Seattle.
1959 *Clackamas Chinook Texts* (International Journal of American Linguistics), 2 vol.
Jakobson, R. and Waugh, L.:
1979 *The Sound Shape of Language*, Indiana Univ. Press.
Jesuites:
1972 *Relations des* — 6 vol., Montréal, éditions du Jour.
Jones, W.:
1915 *Kickapoo Taies [...] translated by T. Michelson* (PAES, 9), Leyden—New York.
Josselin de Jong, J. P. B.:
1914 *Blackfoot Texts* (VKAWA, Afd. Letterkunde N. R., Deel 14, 4).
Karsten, R.:
1923 *Blood Revenge, War and Victory Feasts among the Jibaro Indians of Eastern Ecuador* (BBAE, 79).
1935 *The Head-Hunters of Western Amazonas* (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum 7, 1), Helsingfors.

1967 *The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco* (Acta Academiae Aboensis, Humaniora 4), Oosterhout N. B.
Kensinger and al.:
1975 *The Cashinahua of Eastern Peru* (The Haffenreffer Museum of Anthropology, Brown University, Studies in Anthropology and Material Culture, 1).
Krieg, H.:
1939 "Begegnungen mit Ameisenbären und Faultieren in freier Wildbahn", *Zeitschrift für Tierpsychologie, 2, 3.*
1961 "Das Verhalten der Faultiere (Bradypodidae)", in *Handbuch der Zoologie,* Helmk, v. Lengerken und Stark, Band 8, Lieferung 27.
Kroeber. A. L.:
1901 "Ute Tales", *JAFL,* 14.
1906 "Two Myths of the Mission Indians of California", *JAFL,* 19.
1907 *Gros Ventre Myths and Tales* (APAMNH, 1, 2).
1908a "Origin Tradition of the Chemehuevi Indians", *JAFL,* 21.
1908b *Ethnography of the Cahuilla Indians* (UCPAAE, 8, 2).
1925 *Handbook of the Indians of California* (BBAE 78).
1948a *Seven Mohave Myths* (Anthropological Records, II, I), Univ. of California, Berkeley and Los Angeles.
1948b *Anthropology,* New ed., revised, New York, Harcourt Brace.
Kruse, A.:
1946—1949 "Erzählungen der Tapajoz-Mundurukú", *Anthropos, 41—44.*
La Barre, W.:
1980 *Culture in Context,* Durham, Duke Univ. Press.
Labiche, E.:
1892—1894 *Théâtre complet,* 10 vol., Paris, Calmann-Lévy.
Lacarrière, J.:
1960 *Sophocle, dramaturge,* Paris, L'Arche.
Latcham, R. E.:
1924 *La Organización social y las creencias religiosas de los antigos Araucanos,* Santiago de Chile.
Laughlin, R. M.:
1977 *Of Cabbages and Kings. Tales from Zinacantan* (Smithsonian Contributions to Anthropology, 23), Washington D. C.
Léger, D.:
1981 "L'Engoulevent oiseau-forgeron et oiseau-riziculteur dans le Centre-Vietnam", *Orients,* Paris-Toulouse, Sudestasie-Privat.
Lehmann-Nitsche, R.:
1922 "Las Constelaciones del Orión y de las Hiadas, etc.", RDMLP, 26, Buenos Aires.
1927 "El Caprimúlgido con quatro ojos", *id.,* 30.
1928 "Las tres aves gritonas. Los mitos del Carau, del Crispin y del Urutaú o Cacuy y su origen indigena americano", *Revista de la Universidade de Buenos Aires,* 2a série.
1930 "El Caprimúlgido y los dos grandes astros", RDMLP, 32.
Léry, J. de:
1975 *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil,* Éd. de 1580 republiée en fac-similé, Genève, Droz.
Lévi-Strauss, C.:
1949 *Les Structures élémentaires de la parenté,* Paris, P.U.F. (nouvelle éd. Paris—La Haye, Mouton, 1967).
1958 *Anthropologie structurale,* Paris, Pion.
1962a *Le Totémisme anjourd'bui,* Paris, P.U.F.

1962b *La Pensée sauvage*, Paris, Pion.
1964 *Mythologiques * Le Cru et le cuit*, Paris, Pion.
1966 *Mythologiques ** Du Miel aux cendres*, Paris, Pion.
1968 *Mythologiques *** L'Origine des manières de table*, Paris, Plon.
1971 *Mythologiques **** L'Homme nu*, Paris, Pion.
1979 *La Voie des masques. Édition revue, augmentée et allongée de trois excursions*, Paris, Pion.
1984 *Paroles données*, Paris, Pion.
Linné, S.:
1945 "The Ethnologist and the American Indian Potter", in F. M. Matson, ed., *Ceramics and Man* (Viking Fund Publ. in Anthropology, 41), New York.
Lockwood, T. E.:
1979 "The Ethnobotany of Brugmansia", *Journal of Ethnopharmacology, I.*
Lounsbury, F. G.:
1978 *"Iroquoian Languages", in Handbook of North American Indians*, vol. 15, Washington D. C., Smithsonian Institution.
Lowie, R. H.:
1909 *The Assiniboine* (APAMNH, 4, part I), New York.
McDermott, L.:
1901 "Folklore of the Flathead Indians of Idano", JAFL, 14.
Mcllwraith, T. F.:
1948 *The Bella Coola Indians*, 2 vol., Toronto.
MacNeish, R. S.:
1978 "Late Pleistocene Adaptations: A New Look at Early Peopling of the New World as of 1976", *Journal of Anthropological Research*, 34, 4.
1982 "A Late Commentary on an Early Subject", in J. Ericson and al. eds., *Peopling of the New World.*, Los Altos, Ballena Press.
Magaña, E.:
1982a "Note on Ethnoanthropological Notions of the Guiana Indians", *Anthropologica*, 24.
1982b "Hombres salvajes y Razas monstruosas de los Indios Kaliña de Surinam", *Journal of Latin American Lore*, 8, 1.
Mallery, G.:
1887 *Pictographs of the North American Indians; a Preliminary Paper* (4th ARBAE).
1894 *Picture-writing of the American Indians* (10th ARBAE).
Maquet, J. J.:
1961 *The Premise of Inequality in Ruanda*, London, Oxford Univ. Press.
Medawar, P. B. and J. S.:
1983 *From Aristotle to Zoos. A Philosophical Dictionary of Biology*, Harvard Univ. Press.
Meggitt, M.:
1962 *Desert People*, Sydney, Angus and Robertson.
Métraux, A.:
1931 "Mitos y cuentos de los Indios Chiriguano", RDMLP, 33, Buenos Aires.
1939 *Myths and Tales of the Matako Indians* (Ethnological Studies, 9), Göteborg.
1943 "The Social Organization and Religion of the Mojo and Manasi", *Primitive Man*, 16, 1—2.
1944 "South American Thunderbirds", *JAFL*, 57.
1946a *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco* (MAFLS, 40), Philadelphia.
1946b *Ethnography of the Chaco* (BBAE, 143).
Michelson, T.:

1927 *Contributions to Fox Ethnology* (BBAE, 85).
Monod-Becquelin, A.:
1975 *La Pratique linguistique des Indiens Trumai*, 2 vol., Paris, SELAF.
Montaigne, M. de:
Essais, L. III, ch. XI.
Mooney, J.:
1900 *Myths of the Cherokee* (19th ARBAE).
Moratto, M. J.:
1984 *California Archaeology*, Orlando, Academic Press.
Morley, S. G.:
1946 *The Ancient Maya*, Stanford Univ. Press.
Murphy, R. F.:
1958 *Mundurucu Religion* (UCPAAE, 49, 1).
Musters, G. Ch.:
1872 "On the Races of Patagonia", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, I.
Naranjo, P.:
1979 "Halliucinogenic Plant Use and Related Indigenous Belief Systems in the Ecuadorian Amazoń", *Journal of Ethnopharmacology*, I.
Neill, E. D.:
1884 "Life among the Mandan and Gros Ventre Eighty Years Agò, *The American Antiquarian and Oriental Journal*, 6.
Niocklin, K.:
1919 "The Location of Pottery Manufacture", *Man*, 14, 3.
Nimuendaju, C.:
1919—1920 "Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipáia Indianer", *Anthropos*, 14—15.
1946a "The Tucunà", *Handbook of South American Indian*, 7 vol. (BBAE, 143).
1946b *The Eastern Timbira* (UCPAAE, 41).
1952 *The Tukuna* (UCPAAE, 45).
Nino, B. de:
1912 *Etnografia chiriguana*, La Paz.
Nordenskiöld, E.:
1920 *The Changes in the Material Culture of Two Indian Tribes under the Influence of New Surroundings* (Comparative Ethnographical Studies, 2), Göteborg.
1924 *Forschungen und Abenteuer in Südamerika*, Stuttgart, Strecker und Schröder Verlag.
Nunberg, H. et Federn, E., éds.:
1976—1983 *Les Premiers Psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, 4 vol., Paris, Gallimard.
Oosten, J. G.:
1983 "The incest of sun and moon", *Etudes Inuit*, 7, 1, Québec, Univ. Laval.
Opler, M. E.:
1940 *Myths and Legends of the Lipan Apache* (MAFLS, 36).
1941 *An Apache Life-Way*, Univ. of Chicago Press.
1946 "The Mountain Spirits of the Chiricahua Apache", *The Masterkey*, 20.
Orbigny, A. d':
1835—1837 *Voyage dans l Amérique méridionale*, 9 vol., Paris.
Origo, O.:
1929 *Os Mythos amerindios*, Rio-São Paulo, Editora Ltda.
1937 *Vocabulario de Crendices Amazonicas*, São Paulo—Rio de Janeiro, Cia Editora Nacional.

Ortiz-Gomez, F.:
1983 *Organisation sociale et mythologie des Indiens Cuiba et Sikuani (Guahibo), Lianos de Colombie*. Thése de 3e cycle, EHESS (multigraphié).
Parker, A. C.:
1912a *The Code of Handsome Lake, the Seneca Prophet* (New York State Museum Bulletin, 163), Albany.
1912b "Certain Iroquois Tree Myths and Symbols", AA, 14.
Parsons, E. C.:
1916 "The Zuñi Lamana", AA, 18.
Pellizzaro, S.:
s.d. *Etsa Defensor de los Shuar* (Mundo Shuar, Serie F, 6), Sucua.
1978 *Nunkui* (*id.*, Serie F, 8), Sucua.
1980a *Ayumpúm. Mitos de la Cabeça cortada* (*id.*, Serie F, 5), Sucua.
1980b *Tsantsa. Celebracion de la Cabeça cortada* (*id.*, Serie F, 9), Sucua.
1982 *Etsa. El Modelo del hombre shuar* (*id.*, Mitologia shuar, 7), Sucua.
Penteado Coelho, V.:
1984 "Historias Waura", *Publicacoes do Museu Municipal de Paulinia, 27.*
Pereira, F.:
1942 "Legendas Machiguengas", *Revista del Museo Nacional,* II, 2, Lima.
Petrullo, V.:
1939 *The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela* (Anthropological Papers, II. Bureau of American Ethnology), Washington, D.C.
Phinney, A.:
1934 *Nez Percé Texts* (CUCA, 25), New York.
Posener, G.:
1959 *Dictionnaire de la civilisation égyptienne,* Paris, Hazan.
Pasinsky, S. H.:
1957 "The Problem of Yurok Anality", *The American Imago,* 14, I.
Powell, J. W.:
1881 "Sketch of the Mythology of the North American Indians", *1st ARBAE.*
Preuss, K. Th.:
1919—1926 "Forschungsreise zu den Kagaba", *Anthropos,* 14—21.
Radcliffe-Brown, A. R.:
1948 *The Andaman Islanders* (1922), Glencoe, Free Press.
Rand, S. T.:
1894 *Legends of the Micmacs,* New York—London.
Ratcliffe, F.:
1963 *Flying Fox and Drifting Sand,* Sydney, Angus and Robertson.
Ray, V. F.:
1963 *Primitive Pragmatists. The Modoc Indians of Northern California,* Seattle.
Recinos, A.:
1950 *Popol Vuh. The Sacred Book of the Ancient Quiché Maya. English version by D. Goetz and S. G. Morley from the translation of Adrián Recinos,* Nirman, Univ. of Oklahoma Press.
Reichard, G. A.:
1947 *An Analysis of Coeur d'Alene Indian Myths* (MAFLS, 41), Philadelphia.
Reichel-Dolmatoff, G.:
1968 *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés,* Bogotá, Univ. de los Andes.
1978 "Desana Animal Categories, Food Restrictions, and the Concept of Color Energies", *Journal of Latin American Lore,* 4, 2.
Riggs, S. R.:

1890 *A Dakota—English Dictionary* (CNAE, 7).
Riley, C. L.:
1952 "The Blowgun in the New World", *SWJA*, 8, 3.
Ritchie Key, M.:
1978a "The History and Distribution of the Indigenous Languages of Bolivia", *Paper presented at the American Anthropological Association, 77th Annual Meeting*, Los Angeles (multigraphié).
1978b "Araucanian Genetic Relationship", *International Journal of American Linguistics*, 44, 4.
Ritchie Key, M. (and Clairis, Chr.):
1978c "Fuegian and Central South American Language Relationships", *Actes du 42e Congrès International des Americanistes* (1976), vol. 4, Paris.
River, P. et Rochereau, H. J.:
1929 "Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los Catios del Occidente de Antioqia", JSA, 21.
Robbins, Ch. S., Bruun, B. and Zim, H. S.:
1966 *A Guide to Field Identification. Birds of North America*, New York, Golden Press.
Rodrigues, J. Barbosa:
1890 *Poranduba Amazonense* (Anais da Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, vol. 14 (1886—1887), fasc. 2).
1899 *O Muyrakytã e os idolos symbolicos. Estudo da origem asiatica da clvilização do Amazonas no tempos prehistoricos*, 2 vol., Rio de Janeiro.
Roheim, G.:
1950 *Psychoanalysis and Anthropology* New York, International Universities Press.
Roth, W. E.:
1915 *An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians* (30th ARBAE).
Rueda, M. V.:
1983 *Setenta Mitos shuar recogidos por R. Tankamash*, Quito, Mundo Shuar.
Russell, F.:
1908 *The Pima Indians* (26th ARBAE).
Saake, W.:
1958 "Die Juruparilegende bei den Baniwa des Rio Issana", *Proceedings of the 32nd Congress of Americanists (1956)*, Copenhagen.
Sablott, J. A. and Rathje, W. L.:
1975 "The Rise of a Maya Merchant Class", *Scientific American*, 233, 4.
Sagard, G.:
1636 *Histoire du Canada*, 4 vol., Paris.
Sahagun, B. de:
1950—1963 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. In 13 parts. Transl. by A. J. O. Anderson and Ch. E. Dibble, Santa Fé, N. M.
Sales, A. de:
1981 "La Relation forgeron-chaman chez les Yakoutes de Sibérie", *L'Homme*, 21, 4.
Sapir, E.:
1910 "Song Recitative in Paiute Mythology", *JAFL*, 23.
1968 *Selected Writings of — in Language, Culture and Personality*. Ed. by D. G. Mandelbaum, Univ. of California Press.
Sapir, E. and Spier, L.:
1930 *Wishram Ethnography* (Univ. of Washington Publ. in Anthropology, 3, 3), Seattle.
Sauer, C. O.:

1950 "Cultivated Plants of South and Central America", *Handbook of South American Indians*, 7 vol. (BBAE, 143).
Schaden, E.:
1963 "Caracteres especificos da cultura Mbua-Guarani", *Revista de Antropologia*, 2, 1—2, São Paulo.
Schaeffer, C. E.:
1950 "Bird Nomenclature and Principles of Avian Taxonomy of the Blackfeet Indians", *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 40.
Schomburgk, R.:
1922 *Travels in Britich Guiana 1840—1844*, transl. and ed. by W. E. Roth, 2 vol., Georgetown.
Schultz, H.:
1964 "Informações etnográficas sôbre os Umutina (1943, 1944, 1945)", *RMP*, n.s. 13.
Schultz, H. et Chiara, V.:
1973 "Mais Lendas Waura", *JSA*, 60.
Seeger, A.:
1977 "Fixed Points on arcs and circles: the temporal, processual aspect of Suyã space and society", *Actes du 42e Congrès International des Américanistes*, vol.2, Paris.
1981 *Nature and Society in Central Brazil. The Suyá Indians of Mato Grosso*, Harvard Univ. Press.
Seler, E.:
1961 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprachund Altertumskunde*, 5 vol., Graz, Akademische Druck-u Verlagsanstalt.
Skinner, A.:
1916 "Plains Cree Tales", JAFL, 29.
1921 *Material Culture of the Menomini* (INM).
Skinner, A. and Satterlee, J. V.:
1915 *Folklore of the Menomini Indians* (APAMNH, 13, 3).
Smith, E. A.:
1884 *Myths of the Iroquois* (2nd ARBAE).
Sophocle:
1958 *Théâtre de* — Trad. nouvelle avec texte, introduction et notes par R. Pignarre, 2 vol., Paris, Classiques Garnier.
Soustelle, J.:
1979 *L'Univers des Aztèques*, Paris, Hermann.
1982 *Les Maya*, Paris, Flammarion.
Sparkman, Ph. S.:
1908 *The Culture of the Luiseño Indians* (UCPAAE, 8, 4).
Speck, F. G.:
1921 "Bird-Lore of the Northern Indians", *Public Lectures of the University of Pennsylvania, 7.*
1928 *Native Tribes and Dialects of Connecticut. A Mohegan-Pequot Diary* (43rd ARBAE).
1935 "Penobscot Tales and Religious Beliefs", *JAFL*, 48.
1938 "The Cane Blowgun in Catawba and Southeastern Ethnology", *AA*, 40.
1946 "Bird nomenclature and song interpretation of the Canadian Delaware: An essay in ethno-ornithology", *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 36, 8.
Spier, L.:
1923 "Southern Diegueño Customs" (UCPAAE, 20).
Spruce, R.:
1908 *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes*, 2 vol., London.

Stephen, A. M.:
1936 *Hopi Journal. Edited by E. C. Parsons*, 2 vol. (CUCA, 23).
Stevenson, M. C.:
1905 *The Zuñi Indians; their Mythology, Esoteric Fraternities, and Ceremonies* (23rd ARBAE).
Stirling, M. W.:
1938 *Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians* (BBAE, 117).
Stradelli, E.:
1890 "L'Uaupes é gli Uaupés. Leggenda dell'Jurupary", *Bolletino della Società geografica Italiana*, 3, Roma.
Strong, W. D.:
1929 *Aboriginal Society in Southern California* (UCPAAE, 26).
Suárez, J. A.:
1973 "Macro-Pano-Tacanan", *International Journal of American Linguistics*, 39, 3.
Swanton, J. R.:
1905—1909 *Contributions to the Ethnology of the Haida* (MAMNH, Jesup North Pacific Expedition, 5, I).
1929 *Myths and Tales of the Southeastern Indians* (BBAE, 88).
1938 "John Napoleon Brinton Hewitt", *AA*, 40.
Tastevin, C.:
1925 "La Légende de Bóyusú en Amazonie", *Revue d'Ethnographie et des traditions populaires*, 6e année, 22.
1926 "Le Haut Tarauacá", *La Géographie*, 45.
Teale, E. Way:
1965 "Sleeping One" of the Hopis", *Natural History*, 74, 10.
Teit, J. A.:
1930 *The Salishan Tribes of the Western Plateaus* (45th ARBAE).
Teschauber, C.:
1925 *Avifauna e flora nos costumes, superstições e lendas bransileiras e americanas*, 3a ed., Porto Alegre.
Thevet, A.:
1878 *Les Singularitez de la France Antarctique*, n. éd. par P. Gaffarel, Paris, Maisonneuve.
Thompson, J. E.:
s.d. *La Semilla del Mundo. Legendas de los Indios Maquiritares en el Amazonas Venezolano* (multigraphié).
Thompson, J. Eric S.:
1970 *Maya History and Religion*, Norman.
Thompson, L. C. and M. T.:
1972 "Language Universals, Nasals, and the Northwest Coats", in *Studies in Linguistics in Honor of G. L. Trager*, The Hague.
Thompson, S.:
1929 *Tales of the North American Indians*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press.
Ulloa, Don A. e Juan, Don J.:
1748 *Relación historica del viaje a la America*, Madrid.
Van Tyne, J.:
1929 "Notes on the Habits of *Cyclopes dorsalis*", *Journal of Mammalogy*, 10, 4.
Vega, G. de la:
1737 *Histoire des Yncas rois du Pérou*, Amsterdam.
Verissimo, J.:
1886 *Scenas da vida amazonica*, Lisboa.

Vernant, J.-P. et Vidal-Naquet, P.:

1972 *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, François Maspéro.

Viertler, R. B.:

1979 "A Noçao de pessoa entre os Bororo", *Boletim do Museu National, Antropologia 32*, Rio de Janeiro.

Vogt, C.:

1884 *Les Mammıfères*, Paris, Masson.

Voltaire:

1764 *Commentaires sur Corneille. Remarques concernant "Horace" (Acte III, scène I)*, in: *Œuvres complètes*, tome 31, Paris, Garnier, 1880.

Wagley, Ch.:

1940 "World View of the Tapirapé Indians", *JAFL*, 53.

Wagley, Ch. and Galvão, E.:

1949 *The Tenetehara Indians of Brazil* (CUCA, 35).

Wagner, C. P.:

1967 *Defeat of the Bird God*, Grand Rapids, Mich., Zondervan Publishing House.

Walker, J. R.:

1917 *The Sun Dance and other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota* (APAMNH, 16, 2).

Wallace, A. R.:

1889 *A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro*, London.

Wallis, W. D.:

1923 "Beliefs and Tales of the Canadian Dakota", *JAFL*, 36.

Waterman, T. T.:

1909 "Analysis of the Mission Indians Creation Story", *AA*, II.

Wavrin, marquis de:

1937 *Moeurs et coutumes des Indiens sauvages De l'Amérique du Sud*, Paris, Payot.

Weiss, G.:

1972 "Campa Cosmology", *Ethnology*, II.

1975 *Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America* (APAMNH, 52, 5).

Whiffen, Th.:

1915 *The North-West Amazons*, London.

White, R. C.:

1957 "The Luiseño Theory of Knowledge", *AA*, 59.

Wilbert, J.:

1962 "Erzählgut der Yupa-Indianer", *Anthtopos, 57, 3—6.*

1963 *Indios de la Region Orinoco Ventuari* (Fundacion La Salle de Ciencias Naturales, Monografia 8), Caracas.

1970 *Folk Literature of the Warao Indians* (Latin American Studies, 15), Los Angeles, Univ. of California, Latin American Center.

1974 *Yupa Folktales*, Los Angeles, Univ. of California, Latin American Center.

1984 *Folk Literature of the Tebuelche Indians* (Latin American Studies, 59), Los Angeles, Univ. of California, Latin American Center.

Wissler, C. and Duvall, D. C.:

1908 *Mythology of the Blackfoot Indians* (APAMNH, 2).

Witthoft, J.:

1946 "Bird Lore of the Eastern Cherokee", *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 36.

Witthoft, J. and Hadlock, W. S.:

1946 "Cherokee-Iroquois Little People", *JAFL*, 59.

РАСА И ИСТОРИЯ



1. Раса и культура

В собрании брошюр, направленных на борьбу с расовым предрассудком, может вызвать удивление обсуждение вклада человеческих рас в мировую цивилизацию. Вовсе не требуется посвящать талант и столько усилий доказательству, что при нынешнем состоянии науки ничто не позволяет утверждать об интеллектуальном превосходстве или же ущербности какой-либо расы по отношению к другой лишь ради стремления обнаружить, окольным путем вновь воплощая понятие расы, что большие этнические группы, составляющие человечество, внесли *как таковые* специфический вклад в общее достояние. Но подобное предприятие, увенчивающееся формулированием расистской доктрины навыворот, чрезвычайно далеко от нашего замысла. Когда пытаются охарактеризовать биологические расы, приписывая им особенные психологические качества, тем самым уходят в сторону от научной истины, будь то определения позитивного или негативного толка. Не надо забывать, что Гобино[1], из которого история сделала родоначальника расистских теорий, зачинал "неравенство человеческих рас" не количественным, но качественным образом. Для него изначальные крупные расы, образовывавшие человечество в его истоках — белая, желтая, черная, — были неравны не столько по их абсолютной ценности, сколько по присущим каждой из них способностям. Согласно Гобино, порок вырождения вменялся скорее явлению метисации, а не той позиции, какую занимала каждая раса относительно прочих на шкале ценностей; он предназначался всему обреченному человечеству, без различения расы, по мере роста метисации. Но первородный грех антропологии состоит в смешении чисто биологического понятия расы (допуская, вообще говоря, что на этом ограниченном участке данное понятие может претендовать на объективность — что современная генетика оспаривает) и социологических, психологических продуктов человеческих культур. Достаточно было Гобино этот грех совершить, чтобы оказаться заключенным в инфернальный круг, приводящий от интеллектуальной ошибки, возможно и непредвзятой, к непроизвольному узаконению всяческих попыток дискриминации и эксплуатации.

И в данной работе, ведя речь о вкладе человеческих рас в цивилизацию, мы не подразумеваем, что некая оригинальность культурного взноса Азии или Европы, Африки или Америки определяется тем фак-

том, что эти континенты, беря в целом, заселены представителями разных расовых начал*. Если таковая оригинальность существует, что несомненно, то она зависит от географических, исторических и социологических обстоятельств, а не от отличительных способностей, связанных с анатомической или физиологической конституцией чернокожих, желтых или белых. Но мы заметили, что в той степени, в какой брошюры данной серии были нацелены на обоснование правоты этой негативной точки зрения, возникла опасность отвода на второй план еще одного, равно важного аспекта жизни человечества, — оно развивается не в режиме унифицированной монотонии, но проходя сквозь чрезвычайно разнообразные формы обществ и цивилизаций. Это интеллектуальное, эстетическое, социологическое разнообразие никоим образом не объединяется отношением причины и следствия с тем разнообразием, что существует на биологическом плане между определенными наблюдаемыми аспектами человеческих групп: имеется лишь некоторая разноплановая аналогия. И в то же время этому разнообразию присущи две важные отличительные черты. Во-первых, иной порядок величины. Человеческих культур гораздо больше, чем рас, поскольку одни насчитывают тысячи, а другие — единицы. Две культуры, выработанные людьми, принадлежащими к одной и той же расе, могут настолько же и даже более различаться, чем две культуры, происходящие из расово отдаленных групп. Во-вторых, в противоположность разнообразию рас, главный интерес в связи с чем состоит в их историческом происхождении и распределении в пространстве, разнообразие культур чревато множеством проблем, поскольку можно задаться вопросом, представляет ли оно преимущество или же помеху, — общим вопросом, подразделяющимся, разумеется, на многие другие.

Наконец, что особенно важно, надо задаться вопросом, в чем состоит это разнообразие, рискуя увидеть, как расовые предрассудки, едва лишившись корней в биологическом обосновании, вновь образуются на новом поле. Ибо напрасны заверения обычного человека, что он отвергает приписывание интеллектуальной или моральной значимости факту обладания черной или белой кожей, прямыми или курчавыми волосами, ведь при этом он пребывает в молчании перед другим вопросом, который, как показывает опыт, тут же возникает: если не существует врожденных, присущих разным расам способностей, то как же объяснить, что цивилизация, развитая белым человеком, достигла, как известно, огромного прогресса, тогда как цивилизации цветных народов остались позади, одни — на полпути, а другие — отстав на тысячи и десятки тысяч лет? Невозможно считать, что проблема неравенства человеческих *рас* решена негативно, не рассмотрев также проблему неравенства — или разнообразия — человеческих *культур*, которая если не по праву, то фактически, в обыденном сознании, тесно с ней связана.

---

*Для выражения последнего значения ("начало, основа") автор использует метафору — *souche*, с буквальным значением "пень, чурбан"; тем самым читатель подготавливается к усмотрению подлинного значения расовых начал — не как корней, ствола культуры, а как ее строительного материала. — *Примеч. пер.*

2. Разнообразие культур

Чтобы понять, каким образом и в какой мере человеческие культуры отличаются друг от друга, сглаживаются или вступают в противоречие эти различия или же они способствуют формированию гармоничной целокупности, сначала следует попытаться составить их опись. Но здесь уже возникают трудности, ведь нам требуется учесть то, что человеческие культуры и не одинаковым образом, и не на одном и том же плане отличаются друг от друга. Сначала нам предстают общества, взаимно прилаженные в пространстве, среди них одни близкие, а другие отдаленные, — все это современные общества. Затем нам необходимо учесть формы социальной жизни, следовавшие одна за другой во времени, которые нам не постичь из непосредственного наблюдения. Любой человек может сделаться этнографом и отправиться к интересующему его обществу, чтобы на месте разделить его образ жизни; напротив, даже если он станет историком или археологом, он никогда напрямую не войдет в контакт с исчезнувшей цивилизацией, но соприкоснется с ней лишь через письменные документы или изобразительные памятники, которые данным обществом — или другими — оставлены. Наконец, не надо забывать, что современным обществам, все еще не знающим письменности, называемым нами "дикими", или "примитивными", также предшествовали другие формы, познание которых практически невозможно, разве что непрямо. В добросовестно сделанном инвентаре должны остаться для них пустые клетки в несравненно большем числе, чем те клетки, в которые мы ощущаем себя способными нечто вписать. Напрашивается первая констатация: разнообразие человеческих культур гораздо значительней и богаче всего того, что нам суждено когда-либо познать — в настоящем это "фактически", а в прошлом "фактически и юридически".

Но даже проникнутые чувством смирения и убежденные в такой ограниченности, мы сталкиваемся с другими проблемами. Что следует подразумевать, говоря о различных культурах? Некоторые кажутся различными, но если они возникают из общих корней, то их отличие не таково, как у тех обществ, что ни в какой из моментов развития не вступали в какие-либо отношения. Так, древние империи инков Перу и дагомеев Африки различаются в гораздо большей степени, чем, скажем, Англия и США сегодня, хотя эти два общества следует также трактовать как различные. Напротив, те общества, что недавно пришли в весьма тесное соприкосновение, являют, по видимости, образ одной и той же цивилизации, тогда как они достигли этого, следуя разными путями, что нельзя не учитывать. В человеческих обществах одновременно действуют противоположно направленные силы: стремящиеся сохранить и даже акцентировать особенности; стремящиеся к конвергенции и уподоблению. Изучение языка дает поразительные примеры таких феноменов. Так, в то время как языки одного происхождения имеют тенденцию к взаимному различению (в числе таковых — русский, французский и английский), у языков с неодинаковым происхождением, но функционирующих на смежных территориях, развиваются общие черты: например, русский язык, дифференцировавшийся в определенных от-

ношениях от других славянских языков, сблизился, по крайней мере по некоторым фонетическим чертам, с финно-угорскими и тюркскими языками, на которых говорят в непосредственном географическом соседстве.

Изучая подобные факты — и в других областях цивилизации, таких, как социальные институты, искусство, религия, с легкостью предоставляющих их, — приходим к постановке вопроса, не определяют ли себя человеческие общества, в отношении их взаимосвязей, посредством определенного *оптимума* разнообразия, за пределы которого они не преступают, но и, оставаясь в этих пределах, они не могут снижать его, не подвергаясь опасности. Этот оптимум варьирует, вероятно, в зависимости от количества обществ, их численности, географической отдаленности и средств коммуникации (материальных и интеллектуальных), имеющихся в их распоряжении. Фактически проблема разнообразия возникает не только в связи с культурами, рассматриваемыми в контексте их двусторонних связей; она существует также в недрах каждого общества, во всех образующих его группах: в кастах, классах, различной профессиональной и конфессиональной среде и т. д. Формируются определенные отличия, которым каждая из этих групп придает чрезвычайную значимость. Можно задаться вопросом, нет ли тенденции к возрастанию внутренней *диверсификации* тогда, когда общество, в других отношениях, становится более крупным и более гомогенным; вероятно, так было в случае древней Индии, с ее системой каст, расцвет которой наступил после утверждения гегемонии ариев.

Итак, мы видим, что понятие разнообразия человеческих культур не следует воспринимать статически. Это не разнообразие бездеятельного собрания образчиков и не разнообразие засушенного каталога. Несомненно, людьми созданы различные культуры ввиду географического отдаления, особенных свойств окружающей среды и незнания об остальной части человечества. Это положение было бы истинным и строгим, только если бы каждая культура или общество находились и развивались в изоляции от всех прочих. Однако так никогда не бывает, кроме, возможно, исключительных примеров, как в случае с тасманийцами (и там опять-таки в течение ограниченного периода времени). Человеческие общества никогда не одиноки; когда они, как кажется, наиболее сепарированы, то все же существуют в виде групп, в какой-то связке. Так, не будет преувеличением предположить, что северо- и южноамериканские культуры были почти отрезаны от каких-либо контактов с остальным миром в течение периода длительностью от десяти до двадцати пяти тысяч лет. Но этот крупный фрагмент отделенного человечества состоял из множества обществ, больших и малых, поддерживавших весьма тесные взаимные контакты. И помимо отличий, обусловленных изоляцией, имеются столь же важные отличия, обусловленные смежностью, — желаниями противополагаться, различаться, обладать самобытностью. Множество обычаев порождены не какой-то внутренней необходимостью или благоприятным случаем, но единственно лишь из стремления не остаться в долгу перед соседней группой, подчинившей вполне определенному обычаю какую-либо сферу, относительно которой первая группа и не помышляла предписывать правила. Следовательно,

разнообразие человеческих культур не должно побуждать нас к разделяющему или же дробному наблюдению. Разнообразие выступает не столько функцией изоляции групп, сколько отношений, их объединяющих.

3. Этноцентризм

И все же, кажется, разнообразие культур редко представало людям в качестве того, чем оно является, — естественного феномена, проистекающего из прямых или непрямых отношений между обществами. В нем видели скорее нечто чудовищное, скандальное. При таких обстоятельствах прогресс познания состоял не столько в рассеивании этой иллюзии в пользу более точного ви́дения, сколько в принятии этого разнообразия и нахождении средства, как подчиниться ему.

Наиболее древняя установка, несомненно, покоящаяся на прочном психологическом основании, поскольку имеет тенденцию проявляться всякий раз в каждом из нас, как только попадаем в неожиданную ситуацию, состоит в простом огульном отвержении культурных форм (моральных, религиозных, социальных, эстетических), наиболее отдаленных от тех, с которыми мы себя идентифицируем. "Дикарские повадки", "это не как у нас", "это не следует позволять" и т. п., такие грубые реакции, передают все то же содрогание, отталкивание при встрече со стилем жизни, верований и мышления, нам чуждыми. Именно так, под одним и тем же наименованием варварства, античность смешивала все то, что не входило в греческую культуру; а западная цивилизация воспользовалась позднее термином "дикарь" для выражения такого же смысла. Однако за этими эпитетами скрывается суждение: вероятно, слово "варвар" содержит этимологическую отсылку к неартикулированному пению птиц, противопоставляемому, по его способности к означиванию, человеческой речи; и слово "дикарь", что подразумевает "из леса", также вызывает представление об образе жизни животных, в противоположность человеческой культуре. В обоих случаях отказываются признать именно факт культурного разнообразия; предпочитают вывести за пределы культуры, в природу все то, что не сообразуется с привычными нормами жизни. Эту наивную, но глубоко укорененную у многих людей точку зрения нет необходимости обсуждать, поскольку данная брошюра как раз служит тому, чтобы ее отвергнуть. Достаточно будет здесь отметить, что эта точка зрения таит в себе довольно важный парадокс. Эта установка мышления, во имя которой отбрасывают "дикарей" (или тех, кого предпочитают считать таковыми) за пределы человечества, является наиболее маркирующей, отличительной для самих дикарей. Известно, однако, что в действительности понятие человечества в целом, без различения на расы и цивилизации, — всех форм человеческого существа — явление весьма позднее и имеющее ограниченное распространение. Даже там, где, кажется, оно достигло своего наивысшего развития, вовсе нет ясности (как доказывает новейшая история), что оно защищено от двусмысленности и регресса.

Ну а для больших подразделов человеческого вида и на протяжении десятков тысячелетий это понятие, по-видимому, вовсе отсутствует. Человеческое прекращается на границе племени, языковой группы, иногда даже на границе деревни: в той степени, в какой значительное число так называемых примитивных популяций обозначают себя словом, имеющим значение "люди" (а иногда — и это, можно сказать, более сдержанно — "хорошие", "превосходные", "совершенные"), подразумевая тем самым, что другие племена, группы или деревни не разделяют достоинства, а то даже и природы людей, будучи составленным преимущественно из "плохих", "злых" или же "земляных обезьян", "гнид". Доходят часто до того, чтобы лишить чужака последнего рубежа реальности, делая из него "фантом" или "привидение". Таковы курьезные ситуации, в которых стороны с жестокостью реагируют друг на друга. На Больших Антильских островах несколько лет спустя после открытия Америки, в то время как испанцы снаряжали исследовательские комиссии, чтобы установить, есть ли у туземцев душа, сами туземцы обходились тем, что белых узников бросали в воду, чтобы проверить, путем продолжительного наблюдения, подвержены ли их трупы гниению.

Этот анекдотический случай, вычурный и трагичный одновременно, хорошо иллюстрирует парадокс культурного релятивизма (встречаемый и в других местах в иных формах): именно в той мере, в какой стремятся осуществить дискриминацию между культурами, обычаями, наиболее полно идентифицируют самих себя с теми, кого пытаются отрицать. Отказывая в человеческом качестве тем, кто предстает в качестве "дикарей" или "варваров", тем самым запечатлевают в себе одну из их типичных установок. Варвар — это в первую очередь человек, верящий в варварство.

Без сомнения, великие философские, религиозные системы, созданные человечеством — идет ли речь о буддизме, христианстве или исламе, доктринах стоицизма, кантовской или марксистской, — постоянно возвышали свою критику этой аберрации. Но если просто провозгласить естественное равенство всех людей и братство, долженствующее их объединить, без различия рас и культур, это содержит в себе некий обман сознания, поскольку тем самым мы пренебрегаем фактическим разнообразием, постигаемым из наблюдения. И недостаточно сказать об этом разнообразии, что оно не затрагивает сути проблемы, для того чтобы и теоретически, и практически было дозволительно действовать так, как если бы его не существовало. Так, преамбула ко второй декларации ЮНЕСКО по проблеме рас содержит юридическую ремарку, что убеждение обычного человека в существовании рас — это "непосредственное свидетельство его органов чувств, когда он совокупно воспринимает африканца, европейца, азиата или американского индейца".

Великим декларациям прав человека также присущи и сила, и бессилие в провозглашении идеала, слишком часто предаваемого забвению, ввиду того, что человек реализует свою природу не в недрах абстрактного человечества, а внутри традиционных культур, где и наиболее революционные изменения оставляют целые полосы незатронутыми, а сами получают объяснение как функция ситуации, строго определен-

ной во времени и пространстве. Зажатый в тисках двоякого стремления — отторжения аффективно воздействующих на него данных опыта и, с другой стороны, отрицания различий, не понятых им интеллектуально, — современный человек предается сотне философских, социологических спекуляций, тщетно пытаясь установить компромисс между взаимоисключающими полюсами и учесть разнообразие культур, при этом опуская все то, что кажется ему возмутительным и шокирующим.

Но подобные умозрения, столь различные, а порой и причудливые, фактически сводятся к единственному решению, которое, конечно же, лучше всего способен охарактеризовать термин *ложный эволюционизм*. В чем же он состоит? Наиболее точно, речь идет о попытке упразднить разнообразие культур, а при этом оно якобы всецело признается. Ибо если различные состояния, присущие человеческим обществам, как древним, так и пространственно отдаленным, трактуются в качестве *стадий* или *этапов* единого процесса развития, который отправляется из одной и той же точки и должен подвести их к одной и той же цели, то легко заметить, что разнообразие превращается не более чем в кажимость. Человечество становится единым и тождественным себе самому; а это единство и тождественность могут реализоваться только поступательно, и вариативность культур иллюстрирует моменты процесса, скрывающего более глубокую реальность или замедляющего ее проявление.

Такое определение может показаться обобщающим, если сознание сосредоточивается на огромных завоеваниях дарвинизма. Но последний не составляет предмета рассмотрения, ведь биологический эволюционизм и псевдоэволюционизм предстают здесь перед нами как две весьма разные доктрины. Дарвинизм рожден как широкая рабочая гипотеза, фундированная наблюдениями, а интерпретациям в нем отведена весьма небольшая часть. Так, различные типы, образующие генеалогию лошади, могут быть ранжированы в эволюционный ряд на основе двух соображений. Первое из них — то, что для порождения лошади требуется лошадь; второе состоит в том, что в идущих вглубь один за другим слоях земли (исторически слои делаются, следовательно, все более древними) содержатся скелеты, форма которых постепенно меняется от совсем недавней до наиболее архаической. Таким образом, высока вероятность, что *Hipparion* был реальным предком *Equus caballus*. И конечно, такое же рассуждение применяется к человеческому виду и его расам. Но при переходе от биологических фактов к фактам культуры вещи особенным образом усложняются. Можно извлечь из земли материальные объекты и констатировать, что соответственно глубине геологических слоев форма и техника изготавливаемых объектов определенного типа поступательно изменяется. И, однако, топор не рождает топор физически, подобно животным. Сказать, что топор прошел эволюцию, отправляясь от какого-то другого топора, означает образовать метафорическую приблизительную формулу, без научной строгости, привязанную к подобному выражению, применяемому для биологических феноменов. То, что справедливо для материальных объектов, находящихся в земле, и физическое присутствие которых тем самым засвидетельствовано для устанавливаемых эпох, еще более справедливо для институтов, верований и эстетических вкусов, чье прошлое

нам совершенно неизвестно. Понятие биологической эволюции соответствует гипотезе, наделенной одним из наиболее высоких коэффициентов вероятности, какие могут встретиться в сфере естественных наук; тогда как понятие социальной или культурной эволюции привносит всего-навсего соблазнительную, но при этом опасно удобную процедуру представления фактов.

Впрочем, это различение, которым слишком часто пренебрегали, между подлинным и ложным эволюционизмом, объяснимо временем их появления. Несомненно, социологический эволюционизм должен был получить мощный импульс от биологического эволюционизма; но фактически предшествовал ему. Не совершая восхождения к античным концепциям (воспроизводимым Паскалем), уподобляющим человечество живому существу, проходящему последовательно стадии детства, юности и зрелости, мы видим, как в XVIII в. расцветают фундаментальные схемы, которые составят позднее предмет для стольких манипуляций: "спирали" Вико, его же "три возраста", предвозвещающие "три стадии" Конта, "лестница" Кондорсе[2]. Два основателя социального эволюционизма — Спенсер и Тайлор разработали и опубликовали свои доктрины до выхода "Происхождения видов"[3], не ознакомившись с этой работой. Предшественник биологического эволюционизма — научной теории, социальный эволюционизм — это чаще всего не более чем псевдонаучный макияж старой философской проблемы, и нет никакой уверенности, что когда-нибудь наблюдение и индукция смогут снабдить нас ключом к ней.

4. Культуры архаические и культуры примитивные

Мы высказали утверждение, что всякое общество, исходя из собственной точки зрения, может подразделять культуры на три категории: современные, но расположенные в других местах земного шара; те, что проявили себя на том же пространстве, но предшествовали данным культурам, но во времени; наконец, те, что и предшествовали им во времени, и располагались на ином участке пространства.

Мы видели, что эти три группы познаны вовсе не в равной степени. Относительно третьей группы и когда речь идет о бесписьменных культурах, не имевших архитектуры и рудиментарных техник (именно так для половины заселенной земли и, в зависимости от региона, 90—99% того промежутка времени, что миновал от начала цивилизации), можно сказать, что нам ничего о них не узнать и все, что пытаются себе вообразить по их поводу, сводится к безосновательным гипотезам.

Напротив, весьма соблазнительна попытка установить среди культур, входящих в первую группу, отношения, эквивалентные порядку следования во времени. Как же тем современным обществам, что все еще пребывают в неведении относительно электричества, парового двигателя, не вызвать у нас представления о соответствующей фазе развития западной цивилизации? Как не сопоставить туземные племена, без письменности и без обработки металлов, но вычерчивающие на скалах изображения и изготавливающие каменные орудия, с архаическими формами именно этой цивилизации, следы которой, обнаруженные в пеще-

рах Франции и Испании, свидетельствуют о сходстве? Здесь ложный эволюционизм особенно свободно следует своим курсом.

И все же эта соблазнительная игра, которой мы предаемся, почти не сопротивляясь, всякий раз, как представится случай (разве западный путешественник откажет себе в удовольствии обнаружить "средневековье" на Востоке, "век Людовика XIV" в Пекине перед Первой мировой войной, "каменный век" у туземцев Австралии и Новой Гвинеи?), чрезвычайно пагубна. Исчезнувшие цивилизации нам известны лишь в некоторых аспектах, которые тем малочисленнее, чем древнее цивилизация, поскольку известные аспекты — то единственное, что выдержало разрушительный натиск времени. Итак, процедура состоит в принятии части за целое и в выводе, исходя из того, что *некоторые* аспекты обеих цивилизаций (нынешней и исчезнувшей) имеют сходство, об аналогии во *всех* аспектах. Но такой способ рассуждения не только логически нетерпим, но и в значительном числе случаев опровергается фактами.

Вплоть до относительно недавнего времени тасманийцы и патагонцы располагали инструментами, вырезанными из камня, а некоторые австралийские и американские племена еще изготовляли их. Но изучение этих инструментов весьма немногим поможет нам в понимании, как употреблялись эти орудия в эпоху палеолита. Каким образом действовали знаменитыми ручными рубилами, использование которых должно было быть настолько определенным, чтобы их форма и техника изготовления сохранились жестко стандартизированными на протяжении одной-двух сотен тысяч лет и на территории, простирающейся от Англии до Южной Африки и от Франции до Китая? Чему служили те необычайные вещи леваллуа, в виде уплощенных треугольников, встречаемые сотнями в археологических памятниках, по поводу которых нет ни одной удовлетворительной гипотезы? Чем были так называемые "bâtons de commandement"* из оленьей кости? Какова могла быть технология у культур тарденуаз, оставивших после себя невероятное число крошечных кусочков оббитого камня, имеющих бесконечно разнообразную геометрическую форму, но весьма немного инструментов размером с человеческую руку? Из всех этих случаев неопределенности видно, что между обществами палеолита и некоторыми современными туземными обществами все же существует сходство: употребление инструментов, вырезанных из камня. Но даже в плане технологии трудно пойти дальше: применение конкретного материала, типов инструментов, а значит и их назначение, были различными, и одни из них мало что сообщат нам о других в этом отношении. А каким образом они могли бы осведомить нас о социальных институтах или религиозных верованиях?

Одна из наиболее известных интерпретаций — из числа тех, что вдохновлены культурным эволюционизмом, — трактует наскальные рисунки, оставленные нам обществами среднего палеолита как магические наглядные изображения, связанные с охотничьими ритуалами. Ход рассуждения следующий: нынешние примитивные популяции обладают охотничьими ритуалами, которые часто кажутся нам лишенными утилитарной значимости; доисторические наскальные рисунки — и по их

* Букв.: "жезлы военачальников" *(фр.)*. — *Примеч. пер.*

количеству, и по их расположению в самой глубине пещер — кажутся нам лишенными утилитарной значимости; творцы этих рисунков были охотниками: стало быть, рисунки служили охотничьим ритуалам. Достаточно проговорить эту имплицитную аргументацию, чтобы заметить ее непоследовательность. Впрочем, она имеет хождение преимущественно среди неспециалистов, поскольку этнографы, располагающие непосредственным опытом общения с этими примитивными популяциями, столь охотно "под разными соусами" потребляемыми псевдонаучным каннибализмом, не почитающим полноту человеческих культур, солидарно утверждают, что ничто из наблюдаемых фактов не позволяет сформулировать какую-либо гипотезу относительно рассматриваемых памятников. И поскольку здесь мы ведем речь о наскальных рисунках, то подчеркнем, что за исключением южноафриканских наскальных изображений (некоторые считают их недавним туземным творением), "примитивные" искусства настолько же далеки от искусства мадлен и ориньяк, как и от современного европейского. Ибо эти искусства характеризуются весьма высокой степенью стилизации, вплоть до крайних деформаций, тогда как палеоисторическому искусству присущ захватывающий реализм. Вероятно, можно попытаться увидеть здесь начало европейского искусства; однако это будет неточным, поскольку на той же территории за палеолитическим искусством последовали другие формы, не обладавшие такой характеристикой. Преемственность географического местонахождения ничего не меняет в том факте, что на той же территории друг за другом следовали различные популяции, не знавшие искусства своих предшественников или не придававшие ему значения, и каждая из них несла с собой противоположение в верованиях, техниках и стиле.

Доколумбова Америка накануне ее открытия по состоянию цивилизации напоминает европейский неолитический период. Но это уподобление не выдерживает сколько-нибудь внимательного рассмотрения: в Европе земледелие и доместикация животных происходят совместно, тогда как в Америке развитие касается исключительно первого из этих занятий, что сопровождается почти полным незнанием второго (во всяком случае, оно чрезвычайно ограниченно). В Америке каменные орудия находят свое продолжение в земледельческой экономике, а в Европе она ассоциируется с началом металлургии.

Не стоит множить примеры. Ибо попытки познать богатство и оригинальность человеческих культур и одновременно свести их к положению реплик западной цивилизации в разной степени отсталых, сталкиваются с другой трудностью, гораздо более глубокой: в целом (делая исключением для Америки, к чему мы вскоре обратимся) все человеческие общества имеют позади себя прошлое, величиной примерно одного и того же порядка. Чтобы можно было трактовать определенные общества в качестве "этапов" развития некоторых других, следовало бы признать, что в то время как для этих последних нечто происходило, для первых не происходило ничего или совсем немногое. И действительно, охотно говорится о "народах без истории" (с тем чтобы иногда сказать, что они самые счастливые). Эта эллиптическая формула лишь означает, что их история неизвестна и таковой останется, а не то, что ее не существует. На протяжении десятков и даже сотен тысячелетий, также

и у этих народов, человеческие существа любили, ненавидели, страдали, изобретали, сражались. Поистине нет народов-детей; все — взрослые, даже те, кто не вел дневников своего детства и отрочества.

Можно сказать, несомненно, что человеческие общества в неравной степени использовали прошедшее время, для некоторых из них это будет потерянное время; одни ели в две глотки, тогда как другие в пути ротозейничали. Таким образом, подходим к различению двух видов истории: одна история — поступательная, приобретающая, аккумулирующая находки и изобретения для возведения великих цивилизаций, а другая история, возможно, равно деятельная и исполненная таланта, но ей недостает дара синтеза, являющегося преимуществом первой. Всякая инновация, вместо того чтобы прибавляться к прежним, таким же образом ориентированным инновациям, растворяется в каком-то колыхающемся потоке, который никогда надолго не отклонится от изначального направления.

Эта концепция представляется нам гораздо более гибкой и нюансированной, чем те упрощенные воззрения, которым было отдано должное в предыдущих параграфах. Нам удастся сохранить для нее место в нашем очерке, интерпретирующем разнообразие культур, причем не ущемляя какую-либо из них. Но прежде чем к этому приступить, требуется рассмотреть несколько вопросов.

5. Идея прогресса

Сначала нам надо рассмотреть культуры, принадлежащие ко второй из трех выделенных нами групп: те, которые исторически предшествовали культуре — какова бы она ни была, с той точки зрения, где мы себя поместим. Их ситуация гораздо сложнее, чем в прежде рассмотренных случаях. Ибо гипотеза эволюции, кажущаяся столь неопределенной и хрупкой, когда ее используют для того, чтобы внести иерархию в современные общества, отстоящие друг от друга в пространстве, здесь предстает трудно оспоримой и даже впрямую удостоверенной фактами. Из солидарных свидетельств археологии, палеоистории и палеонтологии известно, что нынешняя Европа сначала была населена различными видами рода *Homo,* использовавшими инструменты из грубо вырезанного кремния; что за этими первичными культурами последовали другие, с более тонкой обработкой камня, позднее сопровождавшейся шлифовкой и работой по кости и бивню; что затем появляются гончарство, ткачество, земледелие, скотоводство, постепенно ассоциируемые с металлургией, где мы можем также различить два этапа. Эти последовательные формы упорядочиваются в смысле эволюции, прогресса: одни превосходят, а другие занимают подчиненное положение. Но если все это верно, то как же этим различиям не повлиять неизбежно на тот способ, каким мы трактуем современные формы, между которыми присутствуют аналогичные разрывы? Наши прежние выводы рискуют быть пересмотренными ввиду этой новой уловки.

Шаги прогресса, совершенные человечеством со времени его происхождения, настолько явственны и ярки, что любая попытка оспорить их

сведется к упражнению в риторике. И все же не так легко, как полагают, упорядочить их в регулярный продолжающийся ряд. Вот уже около пятидесяти лет как ученые, чтобы представить их себе, используют восхитительно простые схемы: век оббитого камня, век шлифованного камня, века меди, бронзы, железа. Все это слишком удобно. Сегодня мы подозреваем, что шлифовка и оббивка камня иногда сосуществовали. Когда вторая техника полностью затмевает первую, это не выступает результатом спонтанного технического прогресса, скакнувшего из предшествующего этапа, но является попыткой повторить в камне оружие и орудия из металла, какими располагали цивилизации, несомненно более "передовые", но бывшие фактически современниками своих подражателей. Наоборот, гончарство, которое считали сопряженным с "веком шлифованного камня", в некоторых регионах Северной Европы ассоциировано с оббитым камнем.

Рассматривая период оббитого камня, называемый палеолитом, еще несколько лет назад думали, что различные формы этой техники — характеризующиеся использованием орудий из цельных кусков камня, затем орудий из отщепов и, наконец, орудий на пластинах, — соответствуют историческому прогрессу в три этапа, называемых нижний, средний и верхний палеолит. Сегодня допускают, что эти три формы сосуществовали, образуя не этапы однонаправленного прогресса, но аспекты или, как говорят, "обличья" одной реальности, конечно, нестатичной, а подверженной весьма сложным вариациям и трансформациям. Действительно, культура леваллуа, уже нами упоминавшаяся, расцвет которой наступает между 250-м и 70-м тысячелетиями до н. э., достигает совершенства в технике оббивки, что должно обнаруживаться только в конце неолита — на двести сорок пять — шестьдесят пять тысяч лет позднее и что мы воспроизведем сегодня с большим трудом.

Что справедливо для культур, верно и в плане рас, хотя и нет возможности (ввиду различий в величине порядков) установить какую-либо корреляцию между двумя процессами: в Европе неандерталец не опередил появление наиболее древних форм *Homo sapiens;* таковые были его современниками, а возможно, даже его предшественниками, и не исключено, что наиболее отличающиеся типы гоминид сосуществовали во времени, если не в пространстве: "пигмеи" Южной Африки, "великаны" Китая и Индонезии и т. д.

Еще раз подчеркнем, что все это нацелено не на отрицание реальности прогресса человечества, но предрасполагает нас мыслить о нем с большей осторожностью. С развитием знаний по палеоистории и археологии возникает тенденция *расставлять в пространстве* те формы цивилизации, которые мы приучены воображать в качестве *эшелонированных во времени.* Это означает две вещи: во-первых, то, что "прогресс" (если этот термин все еще удобен для обозначения некой реальности, весьма отличающейся от той, к которой он первоначально применялся) не является ни необходимым, ни непрерывным; он происходит скачками, или, как сказали бы биологи, посредством мутаций. Во-вторых, эти скачки заключаются не в том, чтобы продвигаться все в том же направлении дальше; они сопровождаются изменениями в ориентации, несколько наподобие шахматного коня, обычно имеющего в своем распоря-

жении несколько поступательных движений, но никогда — в одну и ту же сторону. Прогрессирующее человечество вовсе не похоже на персонажа, взбирающегося по лестнице, каждым из своих движений прибавляющего новую ступень к тем, что уже завоеваны. Скорее оно напоминает игрока, чья удача размещена на нескольких костях, и всякий раз, бросая их, он видит, как те разлетаются по ковру, вызывая столько разных расчетов. Что обретается в одном, обычно подвергается опасности быть утраченным в другом, и лишь по временам история кумулятивна — иначе говоря, расчеты дополняют друг друга, образуя благоприятное сочетание.

То, что эта кумулятивная история не была привилегией какой-то одной цивилизации или одного периода истории, убедительно показывает пример Америки. Этот огромный континент видел прибытие человека, — несомненно, небольшими группами кочевников, пересекавших Берингов пролив во время последнего ледникового периода, что могло происходить несколько ранее 20-го тысячелетия до н. э. Двадцать — двадцать пять тысяч лет назад эти люди преуспели в одной из самых поразительных демонстраций кумулятивной истории, имевших место в мире: использовав коренным образом ресурсы новой природной среды, доместицировав там (помимо некоторых животных видов) самые различные растительные виды — в целях питания, как лекарства и яды; и — что совершенно беспрецедентно — возвысив такие ядовитые растения, как маниок, до роли базового продукта питания, а другие — использовав как стимуляторы и для анестезии; собирая определенные яды или наркотики, сообразно тому избирательному действию, какое они оказывают на конкретные животные виды; наконец, продвинув до высокой степени совершенства такие производства, как ткачество, гончарство и обработка драгоценных металлов. Чтобы оценить этот огромный труд, достаточно измерить вклад Америки в цивилизации Старого Света. Во-первых, картофель, каучук, табак и кока (основа современной анестезии) — у каждого, конечно, своя функция, которые образуют четыре столпа западной культуры; кукуруза и арахис, которые должны были революционизировать африканскую экономику перед тем, как стать общепринятыми в пищевом режиме Европы; затем какао, ваниль, томат, ананас, стручковый перец, некоторые виды фасоли, хлопка и тыквенных растений. Наконец нуль — основа арифметики и, непрямо, современной математики, был известен майя, использовался ими по меньшей мере за полтысячелетия до его открытия учеными Индии (от них через посредство арабов получила его и Европа). Возможно, по этой причине их календарь был более точен, чем, на то же время, календарь Старого Света. Много чернил уже было затрачено в связи с ученым вопросом, было ли политическое устройство инков социалистическим или тоталитарным. Во всяком случае, оно затрагивает самые современные формулы, а существовало за много столетий до европейских феноменов того же типа. Вновь возникший интерес к кураре послужит напоминанием, если угодно, что научные познания американских индейцев, применявшиеся к такому числу растительных веществ, не имевших употребления в остальном мире, еще не раз могут представить важный вклад.

6. История стационарная и история кумулятивная

Предшествующее рассмотрение американского примера должно побудить нас далее поразмыслить над различием между "стационарной историей" и "кумулятивной историей". Если мы предоставили Америке привилегию кумулятивной истории, то не потому лишь, что признаем ее авторство и вклад в определенные области, заимствованный нами от нее или же сходный с тем, что сделано нами? А какова будет наша позиция перед лицом цивилизации, которая стремилась бы развивать собственные ценности, при том что ни одна из них не составила бы интереса для цивилизации наблюдателя? Не был бы ли таковой расположен квалифицировать эту цивилизацию как стационарную? Иными словами, различение между двумя формами истории зависит от внутреннего характера, присущего самим культурам, к которым оно применяется, или же оно проистекает из этноцентрической перспективы (обычно мы там помещаемся, желая оценить чужую культуру)? Тогда мы сочли бы кумулятивной всякую культуру, которая развивалась бы в направлении, аналогичном нашему, иначе говоря, чье развитие было бы наделено для нас *значением*. Тогда как другие культуры казались бы нам неподвижными, необязательно оттого, что они таковы, но оттого, что их линия развития ничего не значит для нас, не соизмерима по языку с используемой нами системой референций.

О том, что случай именно таков, следует из рассмотрения, даже в обобщенном виде, условий, при которых мы применяем различение между двумя историями — не для того, чтобы охарактеризовать общества, отличающиеся от нашего, а внутри него самого. Это применение производится гораздо чаще, чем полагают. Пожилые люди вообще-то рассматривают как стационарную ту историю, что происходит в период их старости — в противоположность кумулятивной истории, засвидетельствованной их молодостью. Эпоха, в которую они уже не вовлечены активно, где они уже не играют роли, более не обладает смыслом: там ничто не происходит или же происходящее имеет в их глазах негативные черты, тогда как их внуки проживают этот же период со всей горячностью, позабытой старшими родственниками. Противники политического режима неохотно признают, что он эволюционирует; они отвергают его целиком, выбрасывая его за пределы истории как своего рода чудовищный антракт, лишь по окончании которого жизнь возобновится. Совсем иная концепция у сторонников режима, тем более, отметим, чем теснее и на более высоком уровне они участвуют в функционировании его аппарата. Историчность, а точнее говоря, *событийность* культуры или культурного процесса также являются функцией не их внутренних свойств, а ситуации, в которой мы оказываемся относительно них, числа и разнообразия наших интересов, замыкающихся на них.

Таким образом, противоположение культур прогрессивных и инертных кажется проистекающим в первую очередь из различия в местоположении. Для наблюдателя у микроскопа, "наладившего по глазам" на определенном расстоянии, отмериваемом от объектива, тела, размещенные по эту или по ту сторону, с разрывом хотя бы в несколько сотых миллиметра, покажутся смутными, неотчетливыми или даже совсем не

будут видны: смотрится как бы сквозь них. Другое сравнение позволит обнаружить все ту же иллюзию: ее используют для объяснения элементарных понятий теории относительности. Чтобы показать, что размер и скорость перемещения тел являются не абсолютными ценностями, а функциями от позиции наблюдателя, то вспоминают, что для путешественника, сидящего у окна поезда, скорость и протяженность других поездов меняются сообразно с тем, следуют ли эти поезда в том же или противоположном направлении. И всякий человек, принадлежащий какой-либо культуре, настолько же плотно сообразуется с ней, как "идеальный путешественник" — со своим поездом. Ведь от самого нашего рождения среда проникает в нас — через тысячу сознательных и неосознаваемых ходов, посредством сложной референциальной системы, состоящей в ценностных суждениях, мотивациях, средоточиях интересов, включая сюда и умозрение, вменяемое нам образованием, об историческом становлении нашей цивилизации, без чего таковая будет немыслима или покажется вступающей в противоречие с реальными поведенческими актами. Мы прямо-таки передвигаемся вместе с этой референциальной системой, и внешние культурные реалии наблюдаемы только сквозь те деформации, которые она накладывает на них (если это не заходит настолько далеко, что мы не в состоянии что-либо постичь из происходящего).

Беря весьма широко, различие между "культурами, которые движутся", и "культурами, которые не движутся", можно объяснить той же разницей в позиции, отчего для нашего путешественника несущийся поезд предстает движущимся или неподвижным. Все это так, но с отличием; важность его выявится в тот день, отдаленное наступление которого уже можно предугадать, когда будет сделана попытка сформулировать теорию относительности, но в ином смысле "общую", чем у Эйнштейна, мы имеем в виду, применимую и к физическим, и к социальным наукам: в тех и других все, похоже, происходит симметричным образом, но инвертированно. Для наблюдателя в физическом мире (как показывает пример с путешественником) те системы, которые эволюционируют в том же направлении, что его собственная, представляются неподвижными, а наиболее быстрыми — эволюционирующие в других направлениях. И наоборот, для культур, поскольку они представляются нам тем более деятельными, чем в большей мере направление их перемещения совпадает с нашим, и стационарными — при расхождении в ориентациях. Но в случае наук о человеке фактор *скорости* — не более чем метафора. Для достоверной сопоставимости его следует заместить факторами *информации* и *значения*. Однако мы знаем, что можно аккумулировать гораздо больше информации о поезде, движущемся параллельно нашему и на близкой скорости (например, изучая пассажиров по головам, считая их и т. д.), чем о поезде, мчащемся мимо нас или мимо которого мы промчимся на большой скорости, или же о том, что покажется нам более коротким, оттого что следует совсем в ином направлении. В предельном случае он проследует настолько быстро, что у нас останется лишь смутное впечатление, где даже знаки скорости отсутствуют; оно сведется к мгновенному замутнению в визуальном поле: это уже не поезд, это ничего *не означает*. Итак, кажется, существует связь между физическим понятием *видимого движения* и другим понятием,

затрагивающим равно физику, психологию и социологию, — понятием *количества информации*, способной быть воспринятой, "при переходе" от индивида к индивиду и от группы к группе, в зависимости от большей или меньшей степени различия культур, к которым они принадлежат.

Всякий раз, как нам предстоит квалифицировать какую-либо человеческую культуру как инертную, или стационарную, нам, следовательно, необходимо задаться вопросом, не является ли эта видимая неподвижность результатом нашего неведения относительно ее подлинных интересов, сознательных или бессознательных, и, если критерии этой культуры отличны от наших, не является ли она жертвой все той же иллюзии с нашей стороны. Иначе говоря, мы показались друг другу лишенными интереса просто потому, что мы не похожи.

Вот уже два-три столетия как западная цивилизация всячески разворачивается к тому, чтобы предоставить в распоряжение человека все более мощные механические средства. Если принять этот критерий, то из количества энергии, приходящейся на одного обитателя, мы сделаем выражение большей или меньшей степени развития человеческих обществ. Западная цивилизация, в ее североамериканской форме, займет тогда головное место, следом за ней будут идти европейские общества*, а в хвосте останется масса азиатских и африканских обществ, которые скоро станут неразличимыми. Однако эти сотни, даже тысячи обществ, обществ, называемых нами "недостаточно развитыми", "примитивными", растворяющихся в неразличимую совокупность при рассмотрении их под только что упомянутым углом зрения (который совершенно не пригоден для их квалификации, поскольку данная линия развития у них отсутствует или занимает довольно второстепенное место), в других отношениях сами выстраиваются как антиподы друг другу; в зависимости от выбранной точки отсчета получаем различные разбиения на группы.

Если бы критерием служила степень способности возобладать над наиболее враждебной географической средой, то, вне всякого сомнения, пальму первенства получили бы, с одной стороны, эскимосы, а с другой — бедуины. Индия смогла лучше, чем какая-либо другая цивилизация, разработать философско-религиозную систему, а Китай — образ жизни, то и другое способные преуменьшить психологические последствия демографического неравновесия. Вот уже тринадцать столетий как ислам сформулировал теорию солидарности всех форм человеческой жизни — технической, экономической, социальной, духовной, а Западу пришлось открыть это для себя совсем недавно, под некоторым воздействием марксистской мысли и благодаря рождению современной этнологии. Известно, какое выдающееся место благодаря этому профетическому ви́дению заняли арабы в интеллектуальной жизни средних веков.

Запад, будучи господином машин, выказывает довольно элементарные познания в использовании ресурсов такой превосходной машины, как человеческое тело. Напротив, Восток и Дальний Восток в этой

---

*В издании 1973 г. (в сборнике работ разных лет "Структурная антропология-два") здесь имеется отличие: "...Следом за ней пойдут европейские общества, советское и японское...". — *Примеч. пер.*

области, как и в области связи, взаимоотношений физического и морального, опередили западный мир на несколько тысячелетий; они создали такие обширные теоретико-практические системы, как индийская йога, китайские техники дыхания или висцеральная гимнастика древних маори. Земледелие без почвы, лишь недавно ставшее актуальным, в течение нескольких столетий практиковалось у ряда полинезийских народов, которым также удалось преподать миру искусство навигации, а в XVIII в. — потрясти мир, открыв ему более свободный и более великодушный способ социальной и моральной жизни, о каком и не подозревали.

Во всем том, что касается организации семьи и гармонизации отношений между семейной и социальной группами, австралийцы, отсталые в экономическом плане, настолько продвинуты относительно остальной части человечества, что для понимания системы правил, выработанных ими сознательно и промысленных, требуется прибегнуть к наиболее изысканным формам современной математики. Именно им принадлежит поистине открытие, что брачные связи образуют канву, а другие социальные институты — не что иное, как вышивка по ней; ведь даже в современных обществах, где есть тенденция к понижению роли семьи, интенсивность семейных связей не менее значительна: она лишь ограничивается более тесным кругом, за пределами которого сразу же берут верх другие связи, относящиеся к другим семьям. Сочленение семей посредством заключения браков между ними может повести к образованию больших шарниров, поддерживающих все социальное сооружение и придающих ему гибкость. Австралийцы создали замечательно ясную теорию этого механизма, придумали основные способы, позволяющие его реализовать, с достоинствами и недостатками, присущими каждому из них. Они также превзошли план эмпирического наблюдения, дойдя до математических закономерностей, управляющих этой системой. Так что не будет преувеличением приветствовать их не только как основателей общей социологии*, но и за введение измерений в социальное познание.

Богатство и смелость эстетической выдумки меланезийцев, их талант интегрировать в социальную жизнь наиболее темные продукты бессознательной деятельности духа, представляют одну из самых высоких вершин, достигнутых людьми в этом направлении. Вклад Африки более сложен, но и более непрояснен, ведь лишь с недавнего времени заподозрили о важности ее роли как культурного *melting pot*** Старого Света — места, где все приходящие влияния смешивались, с тем чтобы вновь отправиться в путь или же сохраниться в качестве резерва, но обычно трансформированными по новым направлениям. Египетская цивилизация, важность которой для человечества известна, может быть постигнута лишь как совместное творение Азии и Африки. Великие политические системы древней Африки, ее юридические построения, философские доктрины, долгое время остававшиеся сокрытыми от западных людей, ее пластические искусства и музыка, последовательные в разработке всех возможностей, присущих тому или иному средству выражения, — столь много указаний на чрезвычайно плодотворное прошлое. Последнее,

---

*В издании 1973 г.: "...социологии семьи". — *Примеч. пер.*

**плавильный котел *(англ.)*. — *Примеч. пер.*

вообще говоря, прямо подтверждается совершенством древних техник обработки бронзы и слоновой кости, далеко превзошедших все то, чем располагал в этих областях Запад на тот же период. (Мы уже вспоминали об американском вкладе, не будем к этому возвращаться.)

И все же нам следует обратить внимание не только на такой дробный вклад, способный внушить идею, двояко ложную, мировой цивилизации, скроенной подобно одеянию Арлекина. Не слишком ли много придавали значения всем этим "правам собственности": финикийской культуры — на письмо, китайской — на бумагу, порох, буссоль, индийской — на стекло и сталь... Эти элементы менее важны в культуре, чем тот способ, каким она их группирует, удерживает или исключает. И то, что составляет самобытность той или иной культуры, покоится скорее на ее особенном способе разрешать проблемы, прокладывать перспективу для ценностей, являющихся примерно одинаковыми у всех людей, поскольку все люди без исключения обладают языком, техниками, искусством, познаниями научного характера, религиозными верованиями, а также социальной, экономической и политической организацией. Но их соотношение никогда в точности не совпадает у разных культур, и современная этнология все более стремится обнаружить сокровенные истоки такого выбора, а не составлять инвентарь из обособленных черт.

7. Место западной цивилизации

Возможно, появятся возражения на такую аргументацию ввиду ее теоретического характера. Можно допустить, скажут, в плане абстрактной логики, что никакая культура не в состоянии вынести истинного суждения о другой культуре, поскольку культура не может избегнуть самой себя и, следовательно, в своих оценках остается узницей безоговорочного релятивизма. Однако поглядите вокруг; проявите внимание к тому, что происходит в мире вот уже столетие, и все ваши умозрительные построения рухнут. Далекие от состояния закрытости в себе самих, все цивилизации признают, одна за другой, превосходство одной из них — западной цивилизации. Разве мы не видим того, что весь мир постепенно заимствует ее техники, образ жизни, формы развлечения, а то и одежду? Подобно тому как Диоген доказывал существование движения собственной ходьбой, ход человеческих культур, от обширных масс Азии до племен, затерянных в бразильских или африканских джунглях, доказывает — посредством единодушного согласия, беспрецедентного в истории, — что одна из форм человеческой цивилизации превосходит все прочие. Страны "недостаточно развитые" упрекают других на международных ассамблеях не в том, что их озападнивают, но в том, что не столь быстро представляют им средства себя озападнить.

Мы здесь затрагиваем наиболее чувствительную точку в нашей дискуссии; бессмысленно желание защитить самобытность человеческих культур вопреки им самим. Кроме того, этнологу чрезвычайно трудно вынести справедливую оценку такому феномену, как универсализация западной цивилизации, и это по нескольким причинам. Во-первых, существование мировой цивилизации — по-видимому, уникальный факт

в истории; прецеденты его, возможно, следует отыскивать в отдаленной палеоистории, но о ней нам почти ничего не известно. Далее, царит огромная неопределенность относительно консистентности рассматриваемого феномена. Фактически вот уже полтора века как западная цивилизация имеет тенденцию — то в целом, то своими ключевыми элементами, такими, как индустриализация, — распространяться по миру. В той мере, в какой другие культуры стремятся сохранить нечто из их традиционного наследия, эта попытка в общем сводится к суперструктурам*, то есть наиболее хрупким аспектам, и можно предположить, они будут сметены под действием происходящих глубоких преобразований. Но феномен находится в процессе развития, и результат нам еще не известен. Завершится ли этот процесс интегральным озападниванием планеты, на основе русского и американского вариантов? Появятся ли синкретические формы, возможность чего заметна в исламском мире, Индии и Китае? Или же поток уже достиг своих пределов и вот-вот начнется откат: западная цивилизация близка к изнеможению, подобно доисторическим монстрам, поддавшись физической экспансии, несовместимой с обеспечивающими существование этой цивилизации внутренними механизмами? Учтя все эти оговорки, попытаемся оценить процесс, разворачивающийся у нас на глазах, в котором, сознавая это или нет, мы являемся деятелями, пособниками или жертвами.

Начнем с замечания, что эта приверженность западному образу жизни (или определенным его аспектам) далеко не так уж спонтанна, как хотелось бы полагать западным людям. Она есть результат не столько свободного решения, сколько отсутствия выбора. Западная цивилизация разместила своих солдат, торговые представительства, плантации и миссионеров по всему миру. Прямо или косвенно, она вмешалась в жизнь цветных популяций; перевернула снизу доверху их традиционный способ бытия, навязывая им свой собственный или создавая обстоятельства, которые вызвали слом существовавших рамок, не заместив их чем-либо другим. Будучи покорены или дезорганизованы, народы могли лишь принять те эрзац-решения, что им предлагались, а если не были к этому расположены, то все же достаточно к ним приблизиться в надежде стать способными дать им бой на том же поле. В отсутствие неравенства сил общества не предавали себя с такой легкостью; их *Weltanschauung*** скорее сближается с мировоззрением тех бедных племен Восточной Бразилии, которые усыновили этнографа Курта Нимуендаю, и всякий раз, как он возвращался к туземцам после пребывания в центрах цивилизации, они рыдали, испытывая жалость к нему при мысли о страданиях, которые он, должно быть, претерпел вдали от единственного места — их деревни, — где, как они считали, жизнь стоила того, чтобы жить.

Тем не менее, формулируя эту оговорку, мы лишь подменили вопрос. Если и не на добровольном согласии основывается приоритет Запада, то разве та более значительная энергия, которой он располагает, как раз не позволяет ему понуждать к согласию? Здесь мы достигли

---

*Этим термином автор обозначает мировоззренческие системы. — *Примеч. ред.*

** Мировоззрение *(нем.)*. — *Примеч. пер.*

сердцевины вопроса. Ибо это неравенство сил уже не восходит к субъективности коллективов, такой, как факты приверженности, о чем только что упоминалось. Это объективное явление, и объяснить его можно, только обратившись к объективным причинам.

Речь не идет о том, чтобы предпринять философское исследование цивилизаций; можно заполнить тома дискуссией о природе ценностей, исповедуемых западной цивилизацией. Выделим среди них наиболее манифестируемые, наименее оспариваемые. Они, похоже, сводятся к двум: западная цивилизация, с одной стороны, согласно выражению Лесли Уайта[4], стремится к непрерывному возрастанию количества энергии, затрачиваемой в расчете на одного жителя; с другой стороны, к охране и продлению человеческой жизни. Если желать высказаться покороче, то второй аспект есть одна из форм первого, поскольку количество затрачиваемой энергии возрастает в абсолютном выражении с ростом продолжительности и пользы, получаемой от индивидуального существования. Чтобы устранить какую-либо дискуссию, сразу признаем также, что эти характеристики могут сопровождаться компенсаторными феноменами, служащими в каком-то смысле обузданию: так, истребление людей в огромных размерах, производимое мировыми войнами, и неравенство между индивидами и классами, царящее в сфере распределения наличной энергии.

После сказанного сразу же отметим, что если фактически западная цивилизация всецело предается таким целям (в чем, возможно, и состоит ее слабость), то в этом она не одинока. Все человеческие общества, с самого давнего времени, действовали в том же направлении. И наиболее решительный прогресс в этой сфере совершили как раз те весьма отдаленные и весьма архаичные общества, которые мы сегодня охотно приравниваем к "диким" народам. В настоящее время продвижение в заданных ими направлениях по-прежнему составляет наиболее важную часть того, что мы называем цивилизацией. Мы все еще зависим от тех огромных открытий, которыми отмечена, без какого-либо преувеличения, неолитическая революция: земледелие, разведение скота, гончарство, ткачество... За последние восемь — десять тысяч лет в эти "искусства цивилизации" мы лишь привносили усовершенствования.

Действительно, некоторым умам присуща досадная тенденция отдавать преимущество — по затраченному усилию, интеллектуальности и воображению — недавним открытиям, а те, что совершены человечеством в его "варварский" период, как бы становятся делом случая, и вообще никакое из них не обладает заметным достоинством. Такая аберрация кажется нам настолько тяжелой и при этом распространенной, настолько служащей препятствием в принятии точного взгляда на отношение между культурами, что мы полагаем необходимым полностью ее развеять.

8. Случайность и цивилизация

В научных сочинениях по этнологии, и не в худших из них, читаем, что знанием огня человек обязан такой случайности, как молния или лесной пожар; то, что находка случайно при этом зажарившейся дичи

открыла ему обработку пищевых продуктов; то, что изобретение гончарства проистекает оттого, что забыли глиняный катышек вблизи огня. Словно человек сначала проживал в некоем золотом веке технологии, когда изобретения набирались с такой же легкостью, как плоды и цветы. А на долю современного человека останутся усталость от тяжелого труда и озарения гения.

Этот наивный взгляд проистекает из абсолютного неведения той сложности и разнообразия операций, которые содержатся в наиболее элементарных техниках. Для изготовления эффективного каменного орудия недостаточно ударять по камню, пока не произойдет отделение скола, — это постигается в тот самый день, когда мы делаем попытку воссоздать основные типы доисторических орудий. Тогда — и наблюдая ту же технику у туземцев, которые ею располагают, — открываем сложность необходимых процедур, доходящих порой до предварительного изготовления подлинных "оббивочных аппаратов": отбойников с противовесом — для регулировки удара и направления воздействия; амортизирующих устройств, чтобы от вибрации не произошло повреждения скола. Потребуется также обширная сумма представлений о местном источнике, процедурах добычи, сопротивлении и структуре используемых материалов, применяемой мускульной тренировке, навыках рукодействия и т. д.; словом, подлинная "литургия", соответствующая, *mutatis mutandis**, различным главам металлургии.

И точно так же природные пожары могут порой произвести обжиг или зажаривание; но довольно трудно представить себе (помимо случаев вулканических явлений, но их география ограничена), чтобы они произвели варку в воде или на пару. Однако эти способы готовки не менее универсальны, чем прочие. Итак, раз уж пожелали объяснять прежде упомянутые способы, то нет оснований исключать акт изобретения, который, конечно, требовался для последних.

Гончарство представляет собой превосходный пример, поскольку, согласно весьма распространенному представлению, нет ничего проще, чем отрыть ком глины и дать ему затвердеть на огне. Попытаемся это проделать. Сперва потребуется найти глину, подходящую для обжига. Для такого действия большое число природных условий необходимы, но ни одно из них не является достаточным, ведь никакая глина, не будучи смешана с инертным веществом, подобранным в зависимости от его особенных характеристик, не даст после обжига пригодный к употреблению сосуд. Требуется разработать техники формовки, позволяющие ловко сохранять уравновешенность в течение значительного времени, при этом видоизменяя пластику сосуда, который "не держится". Наконец, требуется обнаружить особое топливо, форму печи, тип жара и продолжительность обжига, которые позволят сделать сосуд прочным и водонепроницаемым, неподвластным всяческим неприятностям — трещинам, крошению и деформациям. Можно множить примеры.

Слишком многочисленны и слишком сложны все эти операции, чтобы их мог учесть случай. Любая из них, взятая отдельно, ничего не значит, а только их сочетание — возникшее в воображении, ставшее

---

* с известными оговорками *(лат.)*. — *Примеч. пер.*

желанием, стремлением и прошедшее эксперимент — приводит к успеху. Случайность, несомненно, существует, но сама по себе не приводит ни к какому результату. Около двух тысяч пятисот лет назад западный мир узнал о существовании электричества — конечно, случайное открытие, но этой случайности предстояло оставаться бесплодной вплоть до направленных усилий, руководствовавшихся гипотезами Ампера и Фарадея. Случайность сыграла не более значительную роль в изобретении лука, бумеранга и сарбакана, в рождении земледелия и скотоводства, чем в открытии пенициллина (ведь известно, что он не отсутствовал). Таким образом, надо внимательно проводить различение между трансмиссией техники от поколения к поколению, что происходит всегда сравнительно непринужденно благодаря повседневному наблюдению и тренировке, и, с другой стороны, созданием техник или их улучшением в пределах каждого поколения. Последнее обычно предполагает и силу воображения, и столь же упорные усилия со стороны определенных индивидов, какова бы ни была конкретная техника, на которую нацелены. Общества, называемые нами примитивными, не менее богаты Пастерами и Палисси[5], чем прочие.

Очень скоро мы обнаружим и случайность, и вероятность, но с другими местом и ролью. Мы воспользуемся ими не для ленивого объяснения того, как рождаются изобретения любых вещей, но чтобы дать интерпретацию феномену, располагающемуся на другом уровне реальности: для познания того, что, несмотря на толику воображения, выдумки, творческого усилия (мы предположили, что так везде происходит, почти постоянно, на протяжении истории человечества), их сочетание предопределяет важные культурные мутации лишь в определенные периоды и в определенной среде. Ибо для достижения этого результата недостаточно чисто психологических факторов: сперва они должны быть в наличии, со сходной ориентацией у достаточного числа индивидов, так чтобы сразу же творец был обеспечен публикой, а само это условие зависит от соединения значительного числа других факторов — исторического, экономического и социологического характера. Получается, таким образом, что для объяснения различий в самом ходе цивилизаций требуется привлечь столько причин, сложных и прерывистых, что их целокупность окажется непознаваемой, то ли по практическим, то ли теоретическим основаниям, таким, как неизбежное появление помех, связанных со способами наблюдения. Действительно, чтобы распутать клубок, образованный столь многочисленными и тончайшими нитями, потребуется никак не менее, чем подвергнуть конкретное общество (а также и окружающий его мир) глобальному и длительному этнографическому обследованию. Не говоря даже об огромности такой затеи, мы знаем, что этнографы, работающие все же в несравненно меньшем масштабе, часто ограничены в своих наблюдениях теми неуловимыми изменениями, что привнесены ввиду лишь одного их присутствия в изучаемой ими человеческой группе. Для современных обществ также известно, что *polls** общественного мнения — одно из наиболее резуль-

---

* опрос избирателей (предваряющий голосование) *(англ.). — Примеч. пер.*

тативных средств зондажа — видоизменяют ориентацию во мнении самим фактом их применения, задействующим у населения фактор рефлексии, до того отсутствовавший.

Такая ситуация оправдывает введение в социальные науки понятия вероятности, уже долгое время присутствующего в определенных областях физики, например в термодинамике. Мы к этому вернемся; сейчас достаточно вспомнить, что сложность современных открытий не является результатом большей частоты или большего резерва гениальности у наших современников. Как раз наоборот, поскольку мы признали, что на протяжении веков каждому поколению для участия в прогрессе потребуется лишь прибавить постоянных сбережений к общему капиталу, переданному предшествующими поколениями. Девятью десятыми наших богатств мы обязаны им; и даже больше, если, как это уже делалось ради забавы, оценивать эту долю по дате появления основных открытий, отсчитывая от приблизительного начала цивилизации. Тогда устанавливаем, что земледелию, появляющемуся в недавнюю фазу, соответствует 2% продолжительности всего периода, металлургии — 0,7%, алфавиту — 0,35%, физике Галилея — 0,035% и дарвинизму — 0,009%*. Научная и индустриальная революция Запада целиком вписывается в период, равный примерно половине одной тысячной всей жизни человечества. Итак, можно бы поостеречься перед тем, как утверждать, что ее предназначение — полностью изменить смысл человеческой жизни.

Тем не менее верно — и вот то определенное выражение, которое, полагаем, мы можем придать нашей проблеме, — что в отношении технических изобретений (и научной мысли, делающей их возможными) западная цивилизация проявила себя как более кумулятивная сравнительно с прочими; что, получив в свое распоряжение тот же первоначальный неолитический капитал, она смогла внести улучшения (алфавитное письмо, арифметика и геометрия), кое-какие из них, впрочем, вскоре оставила забытыми. Но после периода стагнации, длившегося две-две с половиной тысячи лет (с первого тысячелетия до н. э. до приблизительно XVIII в.), она вдруг проявила себя в качестве очага индустриальной революции, которой некогда представляла эквивалент — по размаху, универсальности и значительности последствий — одна лишь неолитическая революция.

Следовательно, дважды в своей истории, примерно с интервалом в две тысячи лет, человечество смогло аккумулировать множество изобретений, ориентированных в одном и том же направлении. С одной стороны, их число, а с другой — их непрерывность были сосредоточены в достаточно коротком промежутке времени для осуществления высоких технических синтезов. Эти синтезы вызвали значительные изменения в отношениях человека с природой, что, в свою очередь, сделало возможным другие изменения. Образ цепной реакции, запускаемой катализаторами, позволяет проиллюстрировать этот процесс, который, вплоть до настоящего времени, повторялся дважды, и только дважды, в истории человечества. Как же это произошло?

---

* *White. Lesli A.* The Science of Culture. N. Y., 1949. P. 196.

Во-первых, не надо забывать, что другие революции, с такими же кумулятивными характеристиками, смогли развернуться в различных местах и в другое время, но — в разных областях человеческой деятельности. Мы объяснили выше, почему наша собственная индустриальная революция и революция неолита (предшествовавшая во времени, но обусловленная теми же интересами) — единственные, которые нами могут быть восприняты в качестве таковых, поскольку наша референциальная система предоставляет для них меру. Все другие изменения, несомненно происходившие, обнаруживаются лишь во фрагментарном виде или глубоко деформированными. Они не могут *составить смысла* для современного западного человека (в любом случае, не все, что в них самих окрашено смыслом); для него они могут даже оставаться как бы не существовавшими.

Во-вторых, пример с неолитической революцией (единственной революцией, которую современный западный человек в состоянии представить себе достаточно ясно) должен внушать ему некоторую скромность по части возможной попытки настаивать на превосходстве одной расы, одного региона или страны. Индустриальная революция зародилась в Западной Европе; затем она возникла в США, позднее в Японии; после 1917 г. она взяла ускорение в Советском Союзе, а завтра, несомненно, внезапно проявится еще где-либо; от одного к другому полувеку более или менее ярким светом она сверкает в том или другом своем центре. Чем же становятся — на шкале тысячелетий — вопросы приоритета, которым мы так кичимся?

На одну-две тысячи лет ранее неолитическая революция одновременно разворачивалась в Эгейском бассейне, Египте, на Ближнем Востоке, в Индийской долине и Китае; а после того как стали использовать радиоактивный углерод для определения археологических периодов, мы подозреваем, что американский неолит — более древний, чем это некогда полагали, и, должно быть, он дебютировал не намного позднее, чем в Старом Свете. Вероятно, три или четыре небольшие долины могли бы в этом состязании заявить о приоритете в несколько столетий. Что нам известно сегодня? Мы уверены, напротив, что вопрос приоритета не важен, именно потому, что одновременность наступления одних и тех же технологических потрясений (сопровождаемых социальными потрясениями) на столь обширной территории и в отдаленных друг от друга регионах делает очевидным, что это зависит не от гениальности одной расы или культуры, но от условий, настолько общих, что они располагаются вне сознания людей. Итак, не усомнимся в том, что если индустриальная революция не возникла бы сначала в Западной и Северной Европе, то однажды она проявила бы себя на другом участке глобуса. И если, что правдоподобно, она должна простереться по всей заселенной территории, то каждая культура привнесет столько самобытного вклада, что историк будущих тысячелетий законно сочтет пустым вопрос о том, кто может, в пределах одного-двух столетий, претендовать на приоритет.

После сказанного нам необходимо ввести новое ограничение, касающееся если не самой пригодности, то, по меньшей мере, строгости в различении между стационарной и кумулятивной историей. Дело не

только в том, что это различение соответствует нашим интересам, как уже показано, но пока что ему не удавалось стать отчетливым. В случае технических изобретений вполне определенно, что никакой период, никакая культура не стационарны. Все народы располагают достаточно сложными техниками (а также преобразуют их, улучшают или предают забвению), что позволяет им доминировать над их природным окружением. Без этого они бы уже давно исчезли. Итак, суть отличия никогда не состоит в различении между кумулятивной и некумулятивной историей; всякая история является кумулятивной, разница в степени. Известно, например, что древние китайцы и эскимосы весьма далеко продвинули искусства механики; и потребовалось бы совсем немного, чтобы дойти до точки развязывания "цепной реакции", детерминирующей переход от одного типа цивилизации к другому. Известен пример с порохом: китайцы разрешили, говоря языком техники, все проблемы, которые он ставит, кроме проблемы, как его использование сделать высокорезультативным. Древние мексиканцы не знали колеса, о чем часто говорится; но оно было достаточно известно им, чтобы изготовлять для детей игрушки в виде животных на колесиках; им не хватило еще одного дополнительного хода, чтобы располагать повозкой.

При таких обстоятельствах проблема относительной редкости (для каждой референциальной системы) "более кумулятивных" сравнительно с "менее кумулятивными" культурами сводится к известной проблеме расчета вероятностей. Такая же проблема — в определении относительной вероятности сложного сочетания сравнительно с другими сочетаниями того же типа, но меньшей сложности. Например, на рулетке ряд из последовательных номеров (7 и 8, 12 и 13, 30 и 31) встречается достаточно часто; ряд из трех таких номеров — уже редко, а из четырех — гораздо реже. И только однажды при весьма значительном количестве пусков рулетки, быть может, осуществится ряд из шести, семи или восьми номеров, подобный порядку натуральных чисел. Если наше внимание зафиксировано исключительно на длинных рядах (например, если мы держим пари на ряды из пяти последовательных номеров), то более короткие ряды станут для нас эквивалентом неупорядоченных рядов. Это означает забвение того, что они отличаются от наших лишь значимой фракцией и что, будучи рассмотрены под другим углом зрения, они, возможно, представляют такую же строгую регулярность. Продолжим далее наше сравнение. Игрок, который станет перемещать весь свой выигрыш на все более длинные ряды, возможно, испытает отчаяние после тысячи или миллиона ударов оттого, что никак не появится ряд из девяти последовательных номеров, и будет думать, что было бы лучше остановиться пораньше. Однако это не означает, что какой-то другой игрок, следующий той же формуле пари, но избравший ряды другого типа (например, определенный ритм чередования красного и черного или четного и нечетного), не увидит значимые сочетания там, где первый игрок усмотрит лишь беспорядок. Человечество эволюционирует не по единому направлению. И если в каком-то определенном плане оно покажется стационарным или даже регрессивным, это не значит, что, будучи рассмотрено с другой точки зрения, оно не содержит в себе важных преобразований.

Великий английский философ XVIII в. Юм однажды попытался развеять ложную проблему, возникающую у многих людей, задающихся вопросом, почему не все женщины привлекательны, а лишь малая часть. Без особого труда он показал, что этот вопрос не имеет смысла. Если бы все женщины были в той же мере привлекательны, как самая красивая из них, то мы нашли бы их банальными и сохранили бы наш эпитет для той небольшой части, которая превосходила бы общую модель. И точно так же когда мы заинтересованы в каком-то определенном типе прогресса, то заслугу обладания им предоставляем тем культурам, которые в высшей степени его реализуют, и остаемся индифферентными ко всем остальным. Таким образом, прогресс — всегда не что иное, как максимум поступательного продвижения в направлении, предопределенном чьим-либо вкусом.

9. Сотрудничество культур

Требуется, наконец, рассмотреть последний аспект нашей проблемы. Игрок, подобный тому, о котором шла речь в предыдущем параграфе, держащий пари только на самые длинные ряды (каким бы способом ни замышлялись эти ряды), будет иметь все шансы разориться. Иначе будет в случае коалиции держателей пари, ставящих на такие же ряды, в их абсолютной значимости, но на нескольких рулетках и договорившихся о таком преимуществе, как передача в общее достояние результатов, благоприятных для комбинаций каждого из них. Ведь если извлекши только 21 и 22, я нуждаюсь и в числе 23 для продолжения моего ряда, то, очевидно, больше шансов, что оно выйдет на десяти столах, чем на одном.

Эта ситуация весьма сходна с ситуацией культур, достигших наиболее кумулятивных форм истории. Такие крайние формы никогда не были делом изолированных культур, но тех культур, которые сочетали, вольно или невольно, свои взаимные ходы, реализуя разнообразными средствами (миграции, заимствования, торговые обмены, войны) *коалиции*, модель которых мы только что изобразили. И вот мы уже прямо доходим до абсурдности декларирования того, что одна культура обладает превосходством над другой. Ибо в той мере, в какой она была бы сама по себе, культура никогда не смогла бы быть "превосходящей". Подобно игроку, действующему отъединенно, она преуспела бы лишь в малых рядах из нескольких элементов, а вероятность, что длинная серия "даст выход" в ее историю (что теоретически не исключено), настолько слаба, что потребовался бы бесконечно больший отрезок времени, чем тот, в который вписывается все развитие человечества, чтобы надеяться увидеть ее реализованной. Но, как уже упомянуто нами выше, никакая культура не одинока; она всегда находится в коалиции с другими культурами, что и позволяет ей выстраивать кумулятивные ряды. Вероятность того, что среди них появится длинный ряд, зависит, естественно, от его протяженности, а также длительности и вариабельности режима коалиции.

Из этих заметок проистекают два следствия. По ходу данного исследования мы неоднократно задавались вопросом, как же произошло,

что человечество могло оставаться стационарным на протяжении девяти десятых своей истории и даже больше: первые цивилизации старше двухсот — пятисот тысяч лет, а условия жизни трансформируются лишь в течение последних десяти тысяч лет. Если наш анализ верен, то дело не в том, что палеолитический человек был менее разумен и менее одарен, чем его неолитический преемник, а просто в том, что в человеческой истории на совершение комбинации, скажем, *n*-ной ступени затрачивалось время длительностью *t;* она могла бы произойти гораздо раньше или гораздо позже. Этот факт не более наделен значением, чем число ударов рулетки, которого должен дождаться игрок, чтобы увидеть совершившейся свою комбинацию: она может появиться сразу, после тысячи, миллиона ударов и никогда. Но в течение всего этого времени человечество, подобно игроку, не переставало размышлять. Не всегда желая того и не всегда ясно отдавая себе в том отчет, человечество налаживало дела между культурами, бросалось в "цивилизационные операции", увенчивавшиеся переменным успехом. То близость к удаче, то компрометация приобретений своих предшественников. Огромное упрощение, как бы дозволенное нашим неведением относительно многих аспектов доисторических обществ, дает возможность проиллюстрировать это ветвящееся неопределенное продвижение, ведь ничто не поражает настолько, как эти попятные ходы — от зенита леваллуа до посредственности мустье, от великолепия ориньяка и солютре до суровости мадлен, а позднее к крайним контрастам, характерным для различных аспектов мезолита.

Что справедливо в отношении времени, то не менее справедливо и в отношении пространства; но следует выразить это иначе. Успех какой-либо культуры, стремящейся объять всю сложную целокупность изобретений во всех порядках, называемую нами цивилизацией, является функцией от числа и разнообразия культур, с которыми она участвует в выработке — чаще всего, непроизвольно — общей стратегии. Мы говорим: число и разнообразие. Сопоставление Старого и Нового Света накануне того, как произошло открытие, хорошо иллюстрирует эту двоякую необходимость.

Европа в период раннего Возрождения была местом встречи и сплавления самых разных влияний: греческой, романской, германской и англосаксонской традиций, арабского и китайского влияний. Доколумбова Америка располагала не меньшими, в количественном отношении, культурными контактами, поскольку две Америки в целом образовывали одну огромную территорию полушария. Но если культуры, оплодотворявшие друг друга на европейской почве, были продуктом прежней дифференциации, происходившей несколько десятков тысячелетий ранее, культуры Америки, заселенной сравнительно недавно, располагали меньшим временем для дивергенции; они представляют более гомогенную картину. Так, хотя нельзя сказать, что на момент открытия Америки культурный уровень Мексики или Перу был ниже, чем в Европе (мы даже видели, что он в определенных отношениях превосходил), те или иные аспекты культуры, возможно, были там не так хорошо вычленены. Наряду с поразительными достижениями доколумбовы цивилизации полны лакун, у них, так сказать, имеются "прорехи". Они также являют

зрелище, менее противоречивое, чем это может показаться, сосуществования скороспелых и невыношенных форм. Их организация, недостаточно гибкая, слабо варьирующая, по-видимому, объясняет их крушение от горстки завоевателей. А глубокую причину этого можно отыскать в том факте, что культурная американская "коалиция" была установлена между взаимно менее дифференцированными партнерами, чем это было в Старом Свете.

Итак, нет обществ, кумулятивных внутри себя и благодаря себе. Кумулятивная история не является собственностью определенных рас или культур, выделяющих себя таким образом среди прочих. Она есть результат скорее их *поведения*, а не их *природы*. Она выражает определенную форму существования культур — не что иное, как *их способ совместного бытия*. В этом смысле можно сказать, что кумулятивная история — это историческая форма, характерная для социальных суперорганизмов, образованных группами обществ, тогда как стационарная история — если таковая действительно существует — будет маркировать тот уступающий первому образ жизни, что присущ уединенным обществам.

Исключительная неизбежность и единственный изъян, способные поразить человеческую группу и помешать ей полностью реализовать свою природу, — это быть одной.

Итак, нам понятно, что́ именно сознанию представляется часто неуклюжим и малоудовлетворительным в попытках, которыми обычно довольствуются, узаконить вклад человеческих рас и культур в цивилизацию. Составляют перечень характеристик, тщательно расследуют вопросы происхождения и присуждают приоритеты. И, будучи даже хорошо задуманными, эти пустые попытки обречены на провал в трех отношениях.

Во-первых, никогда нет надежности в приписывании заслуги изобретения той или иной культуре. В течение столетия твердо полагали, что маис был создан американскими индейцами путем скрещивания диких сортов, и мы продолжаем пока это признавать, но с возрастающим сомнением, так как, возможно, маис пришел в Америку (неизвестно как и когда) из Юго-Восточной Азии.

Во-вторых, всегда можно подразделить культурные вклады на две группы. С одной стороны, перед нами отдельные приобретения, важность которых легко оценить, и обычно они имеют также ограниченный характер. Приход табака из Америки является фактом; но при всем том и несмотря на добрые намерения, выказываемые в эту сторону международными институтами, мы не можем всякий раз испытывать великую благодарность к американским индейцам, когда выкуриваем сигарету. Табак — изысканное дополнение к искусству жить, подобно другим, являющимся полезными (например, каучук); мы обязаны им удовольствием и дополнительным удобством, но если бы их не было, корни нашей цивилизации не были бы поколеблены. В случае настоятельной потребности мы смогли бы их открыть или чем-либо заменить.

На противоположном полюсе (и, конечно, с целым рядом промежуточных форм) располагаются вклады, имеющие системный характер, а значит, соответствующие тому особому способу, которым всякое

общество предпочитает выражать и удовлетворять целокупность человеческих устремлений. Самобытность, ничем не заменимый характер этих стилей жизни, или, как говорят англосаксы, *patterns**, невозможно отрицать; но поскольку они в такой степени представляют собой выбор, исключающий все прочее, то трудно понять, каким образом одна цивилизация могла бы надеяться воспользоваться стилем жизни другой, разве что отвергнув самоё себя. Действительно, попытки компромисса, как можно заметить, приводят к одному из двух результатов: либо дезорганизация и растворение *pattern'a* одной из групп; либо своеобразный синтез, но заключающийся в возникновении третьего *pattern'a*, нередуцируемого к двум другим. Проблема, впрочем, состоит даже не в том, чтобы узнать, может ли какое-либо общество извлечь пользу из стиля жизни своих соседей, а может ли оно и в какой мере понять и даже познать их. Мы видели, что на этот вопрос нет какого-либо категорического ответа.

Наконец, нет вкладов, не имеющих пользователей. Но если существуют конкретные культуры, которые можно расположить во времени и пространстве и о которых говорится, что они "внесли вклад" и продолжают это делать, что же собой представляет "мировая цивилизация" — предполагаемый бенефициарий всех этих вкладов? Она не является какой-то цивилизацией, отличной от всех прочих, обладая тем же коэффициентом реальности. Когда мы говорим о мировой цивилизации, мы не обозначаем какую-либо одну эпоху или человеческую группу: мы используем абстрактное понятие, придавая ему то моральную, то логическую значимость. Моральную — если речь идет о цели, предлагаемой нами существующим обществам; логическую — если имеем в виду сгруппировать под одним словом те общие элементы, что посредством анализа удается извлечь у разных культур. В обоих случаях, не следует скрывать, понятие мировой цивилизации весьма бедно, схематично, и его интеллектуальное и эмоциональное содержание не обладает большой плотностью. Желание оценивать весомость культурных вкладов тысячелетней истории со всем грузом мыслей, страданий, желаний и труда людей, осуществивших их, но при этом соотнеся эти вклады исключительно с эталоном мировой цивилизации, которая является все еще формой с пустым содержанием, означает странным образом обеднить их, лишить собственной сущности, сохранив лишь костяк, освобожденный от плоти.

Мы стремились, напротив, показать, что подлинный вклад культур состоит не в списке частных изобретений, а в тех *дифференциальных разрывах*, которые имеются между ними. Чувства признательности и смирения, которые могут и должны испытываться каждым членом данной культуры по отношению ко всем остальным, основываются на единственном убеждении, а именно, что все прочие культуры отличны от нашей самым различным образом; и так происходит даже тогда, когда конечная природа этих отличий ускользает от человека или, невзирая на все его попытки, удается уловить ее лишь весьма несовершенно.

С другой стороны, мы рассмотрели представление о мировой цивилизации как некоем предельном понятии или как сокращенный способ

---

* образцы, модели *(англ.)*. — *Примеч. пер.*

обозначения сложного процесса. Ибо если наша интерпретация приемлема, нет и не может быть мировой цивилизации в том абсолютном смысле, который часто придается этому термину, поскольку цивилизация подразумевает сосуществование культур, представляющих максимум разнообразия, и она как раз состоит в этом сосуществовании. Мировая цивилизация может быть только коалицией, в мировом масштабе, культур, каждая из которых сохраняет свою самобытность.

10. Двоякое значение прогресса

Не оказываемся ли мы перед странным парадоксом? Беря термины в том значении, какое мы им придали, видим, что всякий культурный *прогресс* есть функция *коалиции* культур. Эта коалиция состоит в том, чтобы сделать общим достоянием (осознанно или бессознательно, произвольно или непроизвольно, намеренно или случайно, стремясь к этому или по принуждению) те *шансы,* что встречаются каждой культуре в ее историческом развитии. Наконец, мы признали, что эта коалиция тем более плодотворна, чем разнообразнее культуры, между которыми она устанавливается. И вот теперь похоже, что мы оказались перед лицом взаимно противоречивых условий. Ибо эта *игра сообща,* отчего проистекает любой прогресс, должна иметь последствием, раньше или позже, *гомогенизацию* ресурсов каждого из игроков. И если разнообразие является начальным условием, то следует признать, что шансы на выигрыш становятся тем более слабыми, чем дольше продолжается партия.

Против этого неизбежного последствия существуют, кажется, два средства. Одно из них состоит для каждого игрока в том, чтобы в своей игре провоцировать появление *дифференциальных разрывов*. Такая вещь возможна, поскольку каждое общество ("игрок" в нашей теоретической модели) складывается из коалиции групп: конфессиональных, профессиональных и экономических, — и ставка общества образуется из вкладов всех этих составляющих. Социальное неравенство — вот наиболее поразительный пример такого решения. Великие революции, выбранные нами в качестве иллюстрации — неолитическая и индустриальная, — сопровождались не только диверсификацией социального тела (как это хорошо увидел Спенсер), но также учреждением дифференциальных статутов групп, особенно с экономической точки зрения. Уже давно замечено, что неолитические открытия быстро повлекли за собой социальную дифференциацию с возникновением на Древнем Востоке крупных городских концентраций, появлением государств, каст и классов.

Такое же наблюдается и применительно к индустриальной революции, что обусловлено появлением пролетариата и приводит к новым, более продвинутым формам эксплуатации человеческого труда. Вплоть до настоящего времени существовала тенденция трактовать эти социальные преобразования как последствия технических преобразований и устанавливать между тем и другим отношение причины и следствия. Если наша интерпретация точна, отношение причинности (что подразумевает последование во времени) следует отставить, и такая тенденция в целом присутствует в современной науке — в пользу функциональной

корреляции между этими двумя феноменами. Попутно отметим, что признание того факта, что технический прогресс обрел, в качестве исторического коррелята, развитие эксплуатации человека человеком, побудит нас, возможно, к определенной сдержанности в выказывании гордости, внушаемой первым из этих феноменов, чему мы столь охотно поддаемся.

Второе средство обусловлено во многом первым: введение, волей-неволей, в коалицию новых партнеров, на этот раз внешних, "вложения" которых весьма отличаются от тех, что характеризуют первоначальную ассоциацию. И это решение равно опробовано; если термин "капитализм" дает возможность в целом идентифицировать первое, то термины "империализм" и "колониализм" помогут проиллюстрировать второе решение. Колониальная экспансия XIX в. в значительной степени позволила индустриальной Европе, конечно не только к своей выгоде, взять новый разбег, поскольку без введения в круг взаимодействия колонизованных народов опасность исчерпания могла возникнуть гораздо скорее.

Видно, что в обоих случаях средство состоит в расширении коалиции — либо через внутреннюю диверсификацию, либо через принятие новых партнеров; в конечном счете речь идет всегда о возрастании числа игроков, что означает возвращение к сложности и разнообразию начальной ситуации. Но также видно, что эти решения могут лишь временно замедлить процесс. Эксплуатация может существовать только в рамках коалиции: между двумя группами, господствующей и подчиненной, имеются контакты и производятся обмены. В свою очередь, несмотря на объединяющую их связь, на первый взгляд одностороннюю, им приходится, осознавая это или нет, делать общим достоянием их вклады, и поступательно, в тенденции, уменьшаются между ними контрастные отличия. С одной стороны, благодаря социальным улучшениям, а с другой — постепенному достижению колониальными народами независимости, мы присутствуем при разворачивании этого феномена. И хотя все еще остается много непройденного по этим двум направлениям, мы знаем, что ход вещей будет неизбежно таковым. Возможно, конечно, что появление в мире антагонистических режимов, политических и социальных, следует интерпретировать как третье решение; можно себе вообразить, что диверсификация, возобновляясь всякий раз на другом плане, позволит сохранить на неопределенное время — через изменчивые формы, не перестающие удивлять людей, — это неравновесное состояние, от которого зависит биологическое и культурное выживание человечества.

Как бы там ни было, трудно представить себе непротиворечивым процесс, резюмируемый следующим образом: для прогресса требуется, чтобы люди сотрудничали; по ходу этого сотрудничества они видят, как постепенно происходит стирание качественного различия их вкладов, хотя именно первоначальное разнообразие в этом отношении делало сотрудничество плодотворным и необходимым.

Но даже если это противоречие неразрешимо, священный долг человечества — сохранить оба термина равно присутствующими в сознании, никогда не потерять из виду один в пользу лишь другого. И необходимо,

конечно же, уберечься от слепого партикуляризма, предоставляющего, в тенденции, привилегию человеческого какой-либо одной расе, культуре или обществу; но также и никогда не надо забывать, что никакая частица человечества не располагает формулами, применимыми ко всему в целом, и что человечество, сплавленное одним-единственным образом жизни, немыслимо, ведь это будет окостеневшее человечество.

В этом отношении перед международными институтами стоит огромная задача, им нести тяжелое бремя ответственности. Это сложнее, чем можно себе представить. Ибо у международных институтов двоякая миссия; она состоит, в одной части, в ликвидации, а в другой — в пробуждении. Сперва они должны помочь человечеству, сделав, насколько это возможно, безболезненным и безопасным устранение отмерших различий — не имеющих ценности остатков прежних форм сотрудничества, присутствие которых в состоянии гниения постоянно создает риск инфицирования международной корпорации. Они должны устранить лишнее, ампутировав в случае необходимости, и облегчить рождение других форм адаптации.

Но в то же время международные институты должны проявлять страстную бдительность: ведь чтобы этим новым формам обладать такой же функциональной ценностью, какая была у предшествующих, они не могут воспроизводить их или замышляться по той же модели, не будучи сведены ко все более нелепым и в конечном счете немощным решениям. Наоборот, необходимо знать, что человечество богато непредвиденными возможностями, каждая из которых, возникнув, изумит людей; что прогресс не делается по удобному образу "улучшенного подобия" (когда ищем для себя ленивого отдыха), но всегда полон приключений, разрывов и возмущений. Человечество постоянно борется с двумя противоположно направленными процессами, один из которых имеет тенденцию к учреждению унификации, тогда как другой нацелен на удержание и восстановление диверсификации. Позиция каждой эпохи, каждой культуры, вовлеченной в эту систему, и формирующаяся у нее ориентация таковы, что лишь один из двух упомянутых процессов представляется ей имеющим смысл, а второй кажется его отрицанием. Но утверждение — к которому, возможно, у кого-то есть склонность, — что человечество разрушается в то самое время, как происходит его созидание, происходило бы все же от неполноты картины. Ибо в двух планах, на двух уровнях мы имеем дело с двумя различными способами *самосозидания*.

Необходимость сохранить разнообразие культур в мире, которому угрожают монотонность и униформность, конечно, не оставлена вниманием международных институтов. Они также понимают, что для достижения этой цели будет недостаточным лелеять локальные традиции и предоставить отсрочку минувшему. Надо спасти факт разнообразия, а не историческое содержание, придаваемое ему каждой эпохой (ведь никакая из них не может увековечить его вне своих пределов). Надо прислушаться к тому, как поднимаются хлеба, поощрить сокровенные потенциалы, пробудить всяческую склонность, хранимую историей в резерве, к тому, чтобы жить сообща. Необходима также готовность встретить без удивления, отвращения и возмущения то, что все эти новые

социальные формы выражения не обойдутся без того, что окажется неупотребимым. Толерантность не является созерцательной позицией, раздачей индульгенций тому, что было, и тому, что есть. Это динамическая установка, она состоит в предвидении, понимании и продвижении того, что желает быть. Разнообразие человеческих культур — позади, вокруг и впереди нас. Единственное, чего мы могли бы пожелать в адрес этого разнообразия (созидающего для каждого индивида соответствующие обязанности), — чтобы оно реализовывалось в таких формах, каждая из которых была бы вкладом, способствующим наибольшей щедрости других.

ПРЕДМЕТНАЯ ОБЛАСТЬ АНТРОПОЛОГИИ



Инаугурационная лекция,
прочитанная 6 января 1960 г. г-ном Клодом Леви-Стросом
при открытии кафедры социальной антропологии
в Коллеж да Франс.

Господин Председатель,
коллеги, дамы и господа!

В 1958 г., вот уже более года назад, Коллеж де Франс пожелал учредить кафедру социальной антропологии. Эта наука проявляет чрезвычайное внимание к мыслительным формам, называемым нами суевериями, когда встречаем их среди нас, так что, вероятно, мне не запрещено начать с воздания должного суеверию. Разве не является чертой, присущей мифам — занимающим столь значительное место в наших исследованиях, — воскрешать ушедшее прошлое и накладывать его, подобно решетке, на измерение настоящего, с тем чтобы дешифровать то значение, где совпадают обе стороны — историческая и структурная, каждой из которых в человеке противостоит его собственная реальность? И пусть также будет позволено в этой ситуации, где, как мне представляется, оказались собраны все черты мифа, приступить по его примеру: стремясь распознать значение и усвоить урок оказанной мне чести, вглядываясь в некоторые события прошлого. Собственно дата принятого вами решения, дорогие коллеги, свидетельствует — странным возвращением числа 8, что уже проиллюстрировано арифметикой Пифагора[1], периодической таблицей химических элементов и законом симметрии медуз, — о том, что предложенное в 1958 г. создание кафедры социальной антропологии обновляет традицию, которой выступающий перед вами, даже если бы пожелал, не смог бы избежать.

За пятьдесят лет до вашего положившего начало решения сэр Джеймс Джордж Фрэзер произносил в Ливерпульском университете инаугурационную лекцию на первой в мире кафедре, получившей название кафедры социальной антропологии. Пятьдесят лет ранее — и вот уже век — родились, в 1858 г., два человека: Франц Боас и Эмиль Дюркгейм, которые, как считают последующие поколения ученых, если не основатели, то по меньшей мере учителя-создатели, один в Америке, а другой во Франции, антропологии, какой мы ее знаем сегодня.

Закономерно, что эти три годовщины, три имени оказались здесь упомянутыми. Имена Фрэзера и Боаса предоставляют мне случай засвидетельствовать, хотя бы кратко, о всем том, чем социальная антрополо-

гия обязана англо-американской мысли и чем обязан персонально я, поскольку мои первые работы замышлялись и выполнялись как раз в тесном союзе с ней. Но неудивительно, что в данной лекции Дюркгейм займет большее место: он воплощает главное во вкладе Франции в социальную антропологию, хотя его столетие, с блеском праздновавшееся во многих зарубежных странах, прошло у нас почти незамеченным и к тому же не было отмечено какой-либо официальной церемонией*.

Каким образом объяснить эту несправедливость по отношению к нему, которая является также несправедливостью по отношению к нам самим, если не видеть в ней побочное следствие того упорства, с каким мы стремимся предать забвению нашу историю и даже относимся к ней "с отвращением" (использую слово Шарля де Ремюза[2]) — чувством, ныне подвергающим социальную антропологию опасности утратить Дюркгейма, как она уже утратила Гобино и Деменье[3]?

И тем не менее, мои дорогие коллеги, некоторые из вас, с кем меня соединяют далекие воспоминания, не станут опровергать меня, если я вспомню, что примерно в 1935 г., когда наши бразильские друзья, желая объяснить причины, побудившие их выбрать французские миссии для создания первых университетов, обычно называли два имени — сначала, конечно, имя Пастера, а затем — Дюркгейма. Но, направляя мысли к Дюркгему, мы подчиняемся и другому долгу. Никто более, чем Марсель Мосс, не заслужил дани уважения в свой адрес одновременно с мэтром, учеником которого он был, а затем стал его продолжателем. С 1931-го по 1942-й г. Марсель Мосс заведовал в Коллеж де Франс кафедрой, занимавшейся изучением общества. Столь кратким был период пребывания в этих стенах несчастного Мориса Хальбвахса, что, кажется, можно, не погрешив против истины, считать, что, создавая кафедру социальной антропологии, вы пожелали восстановить кафедру Мосса. Во всяком случае, выступающий перед вами столь многим обязан мысли Мосса, чтобы не находить удовольствия так это себе представлять.

Конечно, кафедра Мосса была названа "социология", поскольку Мосс, столько трудившийся в паре с Полем Риве над тем, чтобы сделать этнологию полноправной наукой, не вполне завершил это к 1930 г. Чтобы подтвердить связь между нашими подходами к обучению, достаточно вспомнить, что у Мосса место, занимаемое этнологией, все возрастало, начиная с 1924 г. он заявлял, что "место социологии" находится "внутри антропологии" и что Мосс, если я не ошибаюсь, в 1938 г. был первым, кто ввел во французскую терминологию словосочетание "социальная антропология". Он не отрекся бы от него и сегодня.

* * *

Даже в своих самых дерзких демаршах Мосс никогда не ощущал, что отклонился от дюркгеймовской линии. Возможно, лучше, чем он сам,

---

* Памятное заседание состоялось в Сорбонне 30 января 1960 г. — *Примеч. фр. издателя.*

сегодня мы представляем, каким образом, не изменяя верности, столь часто подтверждаемой, он смог упростить и сделать более гибкой доктрину своего великого предшественника. Она не перестает удивлять нас внушительными объемами, мощностью своего логического остова и открываемыми ею горизонтами, на которых столько еще остается исследовать. Миссия Мосса состояла в том, чтобы завершить и обустроить это изумительное здание, возникшее из-под земли на пути Создателя. Моссу потребовалось избавиться от кое-каких метафизических фантомов, все еще влачивших там свое жалкое существование, и окончательно укрыть его от ледяных ветров диалектики, грома силлогизмов, молнии антиномий... Но Мосс уберег дюркгеймовскую школу и от других опасностей.

Именно Дюркгейм, по-видимому, впервые ввел в науки о человеке требование специфичности, что должно было открыть возможность их обновления. Многие из них, в особенности лингвистика, извлекли пользу в начале XX века. Относительно какой бы то ни было формы человеческого мышления, деятельности невозможно задаваться вопросами о природе и происхождении прежде, чем осуществлены идентификация и анализ феноменов и установлено, в какой мере достаточно тех связей, что объединяют таковые феномены, для их объяснения. Невозможно дискутировать относительно какого-либо объекта, воссоздавать историю его возникновения, не узнав сначала, *каков он;* иначе говоря, не исчерпав инвентарь его внутренних определений.

Однако, перечитывая сегодня "Правила социологического метода"*, нельзя удержаться от мысли, что Дюркгейм применил эти принципы с определенным пристрастием: обращался к ним для учреждения социального в качестве независимой категории, не беспокоясь о том, что эта новая категория содержала, в свою очередь, всяческие виды специфичности — соответственно различным аспектам, в каких мы ее постигаем. Перед тем как утверждать, что логика, язык, право, искусство, религия суть проекции социального, не следовало ли дождаться, чтобы частные науки углубили по каждому из этих кодов свою форму организации и отличительную функцию, что и позволило бы понять природу их взаимоотношений?

Рискуя быть обвиненным в парадоксализме, отмечу, что, как мне представляется, в теории "тотального социального факта" (столь часто чествуемой и столь мало понимаемой) понятие тотальности менее важно, чем тот весьма особенный способ, каким Мосс ее замышляет: наподобие, можно сказать, слоеного теста, образованного множеством различных взаимоприлегающих планов. Вместо того чтобы представать в качестве постулата, тотальность социального проявляется в опыте: привилегированное требование, которое можно постичь на уровне наблюдения в ситуациях вполне определенных, когда "приводятся в действия... тотальность общества и его институтов". Но эта тотальность не отменяет специфичности феноменов, остающихся "одновременно юридическими, экономическими, религиозными и даже эстетическими, морфологическими", — говорит Мосс в "Очерке о даре"; настолько, на-

* В русских изданиях книга названа "Метод социологии" — *Примеч. пер.*

сколько эта тотальность состоит в конечном счете из сети функциональных взаимоотношений всех этих планов.

Эта эмпирическая установка Мосса объясняет, почему он столь быстро преодолел то отвращение, что испытывал поначалу Дюркгейм к этнографическим исследованиям. "Полагающий, — говорил Мосс, — это меланезиец того или иного острова..." Не за теоретиком, а за наблюдателем всегда должно оставаться последнее слово; и, с другой стороны, не за наблюдателем, а за туземцем. Наконец, за рационализированными интерпретациями туземца — часто проявляющего себя в качестве наблюдателя и даже теоретика своего собственного общества — мы обнаружим "бессознательные категории", которые, как писал Мосс в одной из своих первых работ, являются определяющими в "магии, как и в религии, и лингвистике". Этот глубинный анализ позволил Моссу, не входя в противоречие с Дюркгеймом (поскольку это должно было быть на новом плане), навести мосты с другими науками о человеке, порой неблагоразумно разрушенные, — с историей, ведь этнограф пребывает в особенном ее аспекте, а также с биологией и психологией, раз признали, что социальные феномены являются "в первую очередь социальными, но и в то же время физиологическими и психологическими". Достаточно продолжить анализ, чтобы достичь уровня, где, как также сказано Моссом, "тело, душа, общество — все соединяется".

Эта социология во плоти рассматривает людей такими, как их описывают путешественники и этнографы, разделявшие с ними их жизнь в течение короткого или длительного времени. Она показывает их вовлеченными в собственное историческое становление и пребывающими в конкретном географическом пространстве. Как говорит Мосс, ее "принцип и конечная цель — постичь группу как целое, в единстве с ее поведением".

Если развоплощение было одной из опасностей, подстерегавших дюркгеймовскую социологию, то Мосс с равным успехом защитил ее и от другой — автоматизма. Слишком часто, начиная с Дюркгейма — и даже с кое-кого из тех, кто считал себя свободным от воздействия его доктрины, — социология выступала продуктом скороспелых наскоков, производимых в ущерб истории, психологии, лингвистике, экономической науке, праву и этнографии. Социология довольствовалась тем, что к плодам таких ограблений добавляла свои рецепты: какая-либо ставившаяся перед ней проблема могла быть обеспечена собранным из заготовок "социологическим" решением.

Если мы уже располагаемся дальше этого, то во многом обязаны Моссу, с именем которого следует связывать имя Малиновского. В одно и то же время и, несомненно, помогая друг другу, они показали — Мосс как теоретик, а Малиновский как экспериментатор, — чем может быть проведение доказательства в этнологических науках. Первыми они ясно поняли недостаточность расчленения и препарирования. Социальные факты нередуцируемы к разрозненным фрагментам, они проживаются людьми, и это субъективное сознание, так же как и объективные характеристики этих фактов, является формой их реальности.

В то время как Малиновский учредил причастность впрямую этнографа к жизни и мышлению туземцев, Мосс утверждал, что главное

"состоит в движении всего, живом облике, том преходящем моменте, когда общество и люди чувственно переживают осознание себя и ситуации перед лицом другого". Такой синтез эмпирического и субъективного представляет единственную гарантию того, что в предшествующем анализе, доведенном до бессознательных категорий, ничто не упущено.

Конечно, доказательство останется в значительной мере иллюзорным: нам никогда не узнать, действительно ли другой, с которым все же мы не можем слиться, из элементов своего социального опыта производит синтез, в точности наложимый на тот, что выработан нами. Но нет необходимости заходить так далеко; требуется — и для этого внутреннего чувства достаточно, — только чтобы синтез, пусть даже приблизительный, восходил к человеческому опыту. Надо в этом убедиться, ведь мы изучали людей; и поскольку мы сами люди, то такую возможность имеем. Способ, каким Мосс ставит и решает эту проблему в "Очерке о даре", приводит к усмотрению в пересечении двух субъективностей наиболее близкий порядок истины, на который могут претендовать науки о человеке, идущие навстречу интегральности своего объекта.

Не будем при этом заблуждаться: все это, предстающее настолько новым, имплицитно присутствует у Дюркгейма. Его часто упрекали в том, что во второй части "Элементарных форм"* он сформулировал столь широкую и общую теорию, что, кажется, она делает излишним кропотливый анализ австралийских религий (ей предшествовавший и, как хотелось бы ожидать, подготавливавший ее).

Вопрос состоит в том, мог ли человек Дюркгейм достичь такой теории, не попытавшись перед тем наложить на религиозные представления, полученные из собственного общества, представления людей — всецело "других" (что гарантировали обстоятельства их исторического и географического бытия), не соучастников и не неожиданных приверженцев. Именно таков демарш, совершаемый этнографом, когда он отправляется в поле, поскольку — каким бы скрупулезным и объективным он ни желал быть — тот, с кем он под конец встречается, проведя свое исследование, это никогда не он сам и не другой. Самое большее, что можно утверждать в результате совмещения себя с другим, — это выделение того, что Мосс называл фактами общего функционирования, которым, как он показал, присуща бо́льшая универсальность и бо́льшая реальность.

Пополнив таким образом дюркгеймовский замысел, Мосс освободил антропологию от ложной оппозиции, введенной такими мыслителями, как Дильтей и Шпенглер, — между объяснением в естественных науках и в гуманитарных науках. Разыскание причин завершается усвоением опыта, который является одновременно и внешним, и внутренним. Знаменитое правило — "рассматривать социальные факты как вещи" соответствует первому демаршу, который подчинен второму, удостоверяющему его. Мы уже распознаём, в чем оригинальность социальной антропологии: она состоит в том, чтобы вместо противополага-

---

*Имеется в виду работа Э. Дюркгейма "Элементарные формы религиозной жизни" (1912). — *Примеч. пер.*

ния причинного объяснения и понимания обнаружить для себя объект, который был бы и объективно весьма отдален, и субъективно весьма конкретен и причинное объяснение которого могло бы основываться на постижении, являющемся для нас дополнительной формой проверки. Такое понятие, как эмпатия, вызывает у нас недоверие тем, что оно имплицирует привнесение иррационализма и мистики. Формулируя требование дополнительной проверки, мы представляем антрополога скорее по модели инженера, создающего замысел и конструирующего машину посредством серии рациональных операций; и все же требуется, чтобы она работала, логической достоверности недостаточно. Возможность примерки на себя интимного опыта другого — это одно из имеющихся в резерве средств для получения окончательного эмпирического подтверждения, потребность в котором ощущается и естественными, и гуманитарными науками; это не столько доказательство, сколько ручательство.

* * *

Что же такое социальная антропология?

Никто, как мне кажется, не подошел ближе к ее определению — хотя это и было сделано с недомолвками, чем Фердинанд де Соссюр, когда он говорил о лингвистике как части той науки, которой еще предстоит родиться. Он предоставил для этой последней название *семиология*, наделив ее предметом изучения — жизнь знаков в лоне социальной жизни. Не предвосхищал ли он, вообще говоря, то, что и мы сюда же примкнем, когда сопоставлял язык с "письменностью, алфавитом для глухонемых, символическими обрядами, формами вежливости, воинскими знаками и т. д."? Никто не станет возражать, что антропология охватывает своей предметной сферой хотя бы некоторые из этих систем знаков, а к ним добавляется и много других: язык мифов, образующие ритуал произносимые и жестовые знаки, правила заключения браков, системы родства, обычное право, определенные разновидности экономических обменов.

Итак, по нашим представлениям, антропология добросовестно занимает ту область семиологии, которую не затребовала уже себе лингвистика; и так до тех пор, пока в лоне антропологии не образуются специальные науки,соответственно хотя бы некоторым секторам этой области.

Тем не менее требуется уточнить это определение двояким образом.

Во-первых, кто-то поспешит признать, что некоторые из только что упомянутых фактов также находятся в ведении частных наук: экономики, права, политической науки. И все же эти дисциплины рассматривают главным образом те факты, что наиболее близки нам и поэтому составляют для нас преимущественный интерес. Скажем так, что социальная антропология изучает их либо в наиболее отдаленных проявлениях, либо стремясь выразить их в самом общем виде. Ориентируясь на последнее, нельзя обойтись без тесного сотрудничества с частными социальными науками; но они, в свою очередь, не могут претендовать на общее, разве

что при содействии антрополога, единственно способного предоставить столь необходимые для их полноты описания и инвентарь.

Вторая трудность гораздо серьезнее: ведь можно задаться вопросом, все ли феномены, которыми интересуется социальная антропология, имеют характер знаков. Это достаточно ясно для тех проблем, что чаще всего изучались. Когда мы рассматриваем такую-то систему верований — скажем, тотемизм, такую-то форму социальной организации — унилинеарные кланы, билатеральный брак, то мы ставим перед собой вопрос: "Что все это обозначает?" И чтобы на него ответить, мы стараемся *перевести* на наш язык правила, первоначально данные в другом языке.

Но так же ли обстоит дело с другими аспектами социальной реальности, такими, как орудия труда, виды техник, способы производства и потребления? Похоже, здесь мы имеем дело с объектами, а не со знаками: согласно знаменитому определению Пирса, знак — это "то, что для кого-либо замещает некоторую вещь". Что же замещает каменный топор и для кого?

Возражение имеет силу до определенного момента, и оно объясняет, почему кое-кто испытывает нежелание признать за предметной областью социальной антропологии феномены, относящиеся к другим наукам, таким, как география и технология. Чтобы выделить эту часть наших исследований и подчеркнуть ее оригинальность, удобен термин "культурная антропология".

Однако хорошо известно — установление этого составило одно из оснований славы Мосса, как и Малиновского, — что в особенности в обществах, которыми мы занимаемся, но также и в других, эти области как бы пропитаны значением. Уже поэтому они к нам имеют касательство.

Наконец, вдохновляющее наши исследования стремление к исчерпанию весьма трансформирует предмет изучения. Техники, взятые сами по себе, могут выступать в качестве голой данности, исторического наследия или результата компромисса между потребностями человека и ограничениями, исходящими от окружающей среды. Но когда они помещены в генеральный инвентарь обществ, который антропология старается образовать, они предстают в новом свете, поскольку мы рассматриваем их как эквивалент долгого отбора, совершавшегося каждым обществом (удобный язык, но требуется очистить его от антропоморфизма), — из числа возможностей, составляющих картину для антрополога. В этом отношении ясно, что конкретный тип топора может быть зна́ком: в определенном контексте он занимает место — для наблюдателя, способного понять его употребление, — другого орудия, которое другое общество использовало бы в тех же целях.

Следовательно, даже наиболее простые техники какого-либо примитивного общества имеют системный характер, поддающийся анализу в языке более общей системы. Способ, каким определенные элементы этой системы удержаны, а другие исключены, позволяет воспринимать локальную систему в качестве целокупности значащих выборов, совместимых или несовместимых с другими выборами, которые каждое общество (или каждый период его развития) оказывается вынужденным совершать.

* * *

Выдвигая положение о символической природе своего объекта, социальная антропология не имеет в виду отрезать себя от *realia*. Каким образом она это могла бы сделать, ведь искусство, где все есть знак, прибегает к материальным посредникам? Невозможно изучать богов, не зная их образов, обряды — не анализируя создаваемые служителем предметы и существа или манипулируемые им; социальные правила — вне зависимости от соответствующих им вещей. Социальная антропология не замыкается в какой-либо части или области этнологии, она не отделяет материальную культуру от духовной культуры. В характерной для нее перспективе (которую нам потребуется составить) социальная антропология обладает одинаковым интересом к ним. Люди осуществляют коммуникацию посредством символов и знаков; для антропологии, являющейся беседой человека с человеком, все есть символ и знак, что оказывается посредником между двумя субъектами.

Почтительным отношением к предметам и техникам, а также уверенностью, что работаем со значениями, наша концепция социальной антропологии ощутимо отдаляет нас от Рэдклиф-Брауна, который — вплоть до своей кончины в 1955 г. — столько сделал, чтобы добиться автономии для антропологических исследований.

Согласно взглядам этого английского ученого, всегда выражавшего их с необычайной прозрачностью, социальная антропология — это индуктивная наука, которая, как и другие науки того же типа, наблюдает факты, формулирует гипотезы, подвергает их контролю со стороны опыта, с тем чтобы открывать общие законы природы и общества. Таким образом, она отделяет себя от этнологии, старающейся воссоздать прошлое примитивных обществ, но использует при этом столь ненадежные средства и методы, что не может преподать урок социальной антропологии.

В то время, когда она была сформулирована, примерно в 1920 г., эта концепция — вдохновленная дюркгеймовским различением между *circumfusa* и *praeterita** — означала оздоровляющую реакцию на заблуждения диффузионистской школы. Но с тех пор, как "гадательная история" (как говаривал не без презрения Рэдклиф-Браун) усовершенствовала и отточила свои методы, благодаря конкретно стратиграфическим раскопкам, введению статистики в археологию, анализу цветочной пыльцы, использованию углерода[14], а главное, — благодаря все более тесному сотрудничеству, устанавливающемуся, с одной стороны, между этнологами и социологами и, с другой — между археологами и специалистами по палеоистории. Можно задаться вопросом относительно недоверия Рэдклиф-Брауна к историческим реконструкциям: не соответствовало ли оно тому этапу развития науки, который будет скоро пройден.

Напротив, многие из нас придерживаются более скромных взглядов относительно будущности социальной антропологии по сравнению с теми, что были вызваны к жизни внушительными притязаниями Рэдк-

* "кругом растекшееся" и "истекшее, минувшее" *(лат.)*. — *Примеч. пер.*

лиф-Брауна. Многие представляют себе социальную антропологию не по модели индуктивных наук, как о них мыслили в XIX веке, а скорее наподобие некой систематики, нацеленной на идентификацию и составление описи типов, анализ частей их составляющих, для установления корреляций между типами. Без этой предварительной работы (и невозможно скрыть, что к ней лишь едва приступили) сравнительный метод, за который ратовал Рэдклиф-Браун, рискует на деле оказаться топтанием на месте: либо данные, представленные для сравнения, являются настолько близкими по своей географии или истории, что вовсе нет уверенности, что имеем дело с различающимися феноменами; либо же они настолько гетерогенны, что противопоставление их становится незаконным, поскольку тем самым сближает вещи, не подлежащие сравнению.

Вплоть до последних лет признавалось, что аристократические институты Полинезии были введены недавно, насчитывают едва ли несколько столетий и обязаны своим появлением небольшим группам пришлых завоевателей. Но измерение остаточной радиоактивности органических остатков из Меланезии и Полинезии обнаруживает, что разрыв во времени заселения этих обоих регионов менее значителен, чем предполагалось. Ввиду этого должны сразу же измениться концепции природы и единства феодальной системы; поскольку, по меньшей мере в этой части мира, уже не исключено, после прекрасных исследований Гийяра[4], что феодальная система предшествовала приходу завоевателей и что определенные формы феодализма могли зародиться в скромных обществах огородников.

Открытие в Африке искусства ифе — столь же утонченного и изощренного, как искусство европейского Возрождения,но, по-видимому, опередившего его на три-четыре столетия, которому в самой Африке уже задолго предшествовало искусство так называемой цивилизации нок, — оказывает влияние на складывающееся у нас представление о недавнем искусстве черной Африки и соответствующих ему культурах; мы все еще пытаемся усматривать здесь обедненные и как бы грубые реплики форм развитого искусства, продвинутых цивилизаций.

Укорочение палеоистории Старого Света и удлинение ее для Нового — составить такое представление позволяет углерод[14] — приведет, возможно, к тому, чтобы считать, что цивилизации, развивавшиеся по обе стороны Тихого океана, были еще в большей родственной связи, чем представляется, и — при рассмотрении каждой из них самой по себе — понять их по-иному.

Следует заняться такого рода фактами, перед тем как приступать к какой-либо классификации и сравнению. Ибо если поспешить с постулированием гомогенности социального поля и убаюкивать себя иллюзией, что оно впрямую сопоставимо по всем аспектам и на всех его уровнях, то упустим главное. Останется незамеченным, что для определения двух феноменов, вероятно весьма сходных, требуемые для этого координаты — не всегда одни и те же и неодинакового количества; и будем полагать, что сформулировали законы социального характера, тогда как на деле ограничились описанием поверхностных свойств и изложением тавтологий.

Пренебрежение историческим измерением под тем предлогом, что недостаточно средств, чтобы его оценить, разве что приблизительно, ведет к тому, что довольствуются разжиженной социологией, где феномены оторваны от своей основы. Регулятивы и институты, состояния и процессы, похоже, уносятся в вакуум. А там, в результате особых стараний, протянута легкая сеть функциональных отношений. Всецело погрузившись в эту задачу, забывают о людях, в мышлении которых эти отношения устанавливаются, пренебрегают их конкретной культурой и уже не знают ни откуда, ни кто они.

Действительно, недостаточно феноменам называться социальными, для того чтобы антропология поспешила их — как знаки — отнести к своей области. Эспинас[5] — еще один из числа тех учителей, которых мы позволяем себе роскошь забывать, — конечно небезосновательно, с точки зрения социальной антропологии оспаривал положение, что образования, лишенные биологических корней, имеют такой же коэффициент реальности, что и другие: "Администрация крупной железнодорожной компании, — писал он в 1901 г., — не обладает социальной реальностью... так же, как и армия"*.

Эта формулировка характеризуется чрезмерностью, ведь управление составляет предмет углубленного изучения социологии, социальной психологии и других частных наук; но она помогает нам уточнить отличие антропологии от предшествующих ей дисциплин. Изучавшиеся нами социальные факты проявляются в обществах, каждому из которых присущи *целостность, конкретность* и *смежность*. Мы никогда не упускаем из виду, что ныне существующие общества есть результат великих преобразований, произошедших в человеческом существе в определенные моменты доисторического периода и в определенных местах Земли и что эти факты связывает с теми, что мы можем наблюдать, единая непрерывающаяся цепь реальных событий.

Хронологическая и пространственная непрерывность между порядком природы и порядком культуры, на которой так сильно настаивал Эспинас (в языке, отличающемся от нашего настолько, что порой он малопонятен), также лежит в основе историзма Боаса. Это объясняет, почему социальная антропология заявляет о своей столь тесной связи с физической антропологией, открытия которой подстерегает с некой жадностью. Поскольку, даже если бы социальные феномены пришлось временно изолировать от остального и обращаться с ними, как если бы они восходили к особому уровню, нам хорошо известно, что возникновение культуры, фактически и юридически, останется для человека тайной, пока ему не удастся определить на биологическом уровне модификации в структуре и функционировании мозга, относительно которых культура выступила и естественным результатом, и социальной формой постижения. К тому же культура создавала интерсубъектную среду, необходимую для того, чтобы продолжались преобразования — конечно, и анатомические, и физиологические, — которые нельзя ни определить, ни изучить, адресуясь только к индивиду.

---

* *Espinas A.* Être ou ne pas être, ou du postulat de la sociologie//Revue philosophique. 1901. P. 407.

* * *

Этот исторический "символ веры" может вызвать удивление, ведь порой нас упрекали в закрытости перед историей, отведении ей незначительного места в наших работах. Мы вовсе не занимаемся историей, но считаем, что за ней сохраняются ее права. Мы лишь полагаем, что социальная антропология находится в периоде своего образования, и в это время наибольшую опасность представляет бестолковая эклектика, стремящаяся создать иллюзию завершенности в оформлении науки путем перемешивания задач, программ.

Но, оказывается, экспериментирование в антропологии предшествует и наблюдению, и выдвижению гипотез. Одна из оригинальных черт небольших обществ, изучавшихся нами, заключается в том, что каждое из них — ввиду своей относительной простоты и ограниченного числа переменных, требующихся для объяснения его функционирования, — образует уже произведенный опыт. С другой стороны, это живые общества, и у нас нет ни времени, ни средств воздействовать на них. Относительно естественных наук мы пользуемся преимуществом и при этом страдаем от неудобства: мы находим наши опыты уже запущенными, но они неуправляемы. Поэтому нормально, что мы стараемся заместить их моделями, иначе говоря, системами символов, сохраняющими характерные черты конкретного опыта, но, в отличие от него, подвластными нашим манипуляциям.

Дерзость такого демарша уравновешивается тем не менее скромностью, можно сказать, почти рабством наблюдения, как это происходит в антропологии. Покидая на долгое время свою страну, свой очаг, подвергаясь голоду и болезням, иногда опасности, оставляя святость своих привычек, верований и убеждений, когда — без ментального сдерживания и без какой-либо задней мысли — заимствуются формы жизни чужого общества, антрополог осуществляет интегральное наблюдение. За такой ступенью наблюдения уже ничего не стоит, разве что полное поглощение (такой риск имеется) наблюдателя объектом его наблюдения.

Это ритмическое чередование двух методов, дедуктивного и эмпирического, неуклонное осуществление того и другого в крайней и как бы очищенной форме придают социальной антропологии черту, выделяющую ее среди всех других отраслей познания: только ей, несомненно, свойственно самую интимную субъективность сделать средством объективного доказательства. Ибо сознание, вверившее себя опыту и подчинившееся моделированию под его воздействием, объективно становится театром ментальных операций, которые, не стирая предшествующего, все же превращают опыт в модель, делающую возможными другие ментальные операции. Логическая связность таковых основывается в конечном счете на искренности и честности того, кто как бы скажет — подобно птичке из басни: "Я там был, то-то со мной случилось. Верьте, как если бы это были вы", — и кому действительно удастся передать это убеждение другим.

Но это непрестанное колебательное движение между теорией и наблюдением требует, чтобы эти два плана все время различались. И, мне

кажется, так же и в истории, в связи с которой, как подразумевается, придерживаются статики или динамики, структурного порядка или событийного. История историков не нуждается в том, чтобы ее защищали, но и вовсе не будет нападением на нее, если сказать (подобно тому, что признает Бродель[6]), что помимо короткого существует и длинный период времени; а также что некоторые факты относятся к статистическому необратимому времени, а другие — к механическому обратимому; и что в идее структуральной истории нет ничего, что могло бы шокировать историков. Та и другая идут рука об руку, и нет ничего внутренне противоречивого в том, чтобы история символов и знаков порождала непредвиденные формы развития, хотя она и задействует структуральные комбинации, число которых ограниченно. В калейдоскопе комбинирование из все тех же элементов дает обычно новые результаты. Но как раз в силу того, что здесь присутствует история историков — пусть хотя бы в последовательности щелчков, вызывающих реорганизацию структуры, — шансы практически нулевые, чтобы одно и то же размещение возникло дважды.

Мы не помышляем о воспроизведении в первоначальной форме того различения, что введено "Курсом общей лингвистики" — между синхронным и диахронным порядками, аспект соссюровского учения, от которого, после работ Трубецкого и Якобсона, современный структурализм отошел самым решительным образом. А недавно введенные в оборот документы показывают, как редакторы "Курса..." в отдельных случаях исказили, схематизировали идею ученого.

Для редакторов "Курса общей лингвистики" существует абсолютное противоположение между двумя категориями фактов: с одной стороны категория грамматического, синхронного, сознательного, а с другой — фонетического, диахронного, бессознательного. Связность присуща лишь осознаваемой системе; бессознательная инфрасистема является динамичной, неуравновешенной, она образована как наследием прошлого, так и еще не реализованными тенденциями будущего.

Действительно, Соссюр еще не обнаружил за фонемой присутствие дифференциальных элементов. Его позиция непрямо, но как бы предвосхищает, на другом плане, позицию Рэдклиф-Брауна, убежденного в том, что структура принадлежит порядку эмпирического наблюдения, тогда как она расположена за пределами наблюдения. Игнорирование этими исследователями скрытой реальности приводит их к противоположным выводам. Соссюр, похоже, отрицает существование структуры там, где она не дана впрямую; а Рэдклиф-Браун, хотя и признает, но, усматривая структуру там, где ее нет, тем самым изымает у понятия структуры его силу и значение.

В настоящее время нам известно — в антропологии, как и в лингвистике, — что синхронное может быть столь же бессознательным, как и диахронное. Разрыв между ними в этом смысле уже уменьшился.

С другой стороны, "Курс общей лингвистики" утверждает об отношениях эквивалентности между фонетическим, диахронным и индивидуальным, образующими сферу речи, и — между грамматическим, синхронным и коллективным, относящимися к сфере языка. Но мы узнали от Маркса, что диахронное также может быть коллективным,

а от Фрейда — что грамматическое может осуществляться как раз внутри индивида.

И редакторы "Курса...", и Рэдклиф-Браун не вполне отдавали себе отчет в том, что история знаковых систем охватывает логическую эволюцию, относящуюся к разным уровням структурирования, и эти уровни сперва еще надо выделить. Если сознательная система существует, она может возникать лишь как нечто вроде "диалектической средней" среди множества бессознательных систем, каждая из которых затрагивает какой-то аспект или уровень социальной реальности. Эти системы не совпадают ни по своей логической структуре, ни по исторической привязке. Они как бы преломляются, сталкиваясь с временным измерением, мощь которого придает синхронии ее плотность, без чего она превратилась бы в разреженную неощутимую сущность, фантом реальности.

Итак, не требуется особых усилий, чтобы возникло впечатление, что учение Соссюра, в его устном выражении, должно быть, не слишком далеко отстоит от глубоких заметок Дюркгейма, опубликованных в 1900 г.* (p. 190), которые кажутся написанными сегодня: "Без сомнения, феномены, затрагивающие структуру, обладают как бы большей стабильностью, чем функциональные феномены; но между этими двумя порядками фактов имеется различие лишь в степени. Структура как таковая встречается в становлении... Она непрестанно создается и разлагается. Она есть жизнь, достигшая определенной степени прочности, и различение ее с жизнью, от которой она производна, или с жизнью, которую она детерминирует, равносильно диссоциации неразделимых вещей".

* * *

Поистине, сам характер изучаемых нами фактов побуждает к тому, чтобы различать, что именно в них относится к порядку структуры, а что — к порядку события. Как бы ни была важна историческая перспектива, мы в состоянии достичь ее лишь в конце — после долгих разысканий, которые не всегда даже принадлежат сфере нашей компетенции (упомянем, в подтверждение, измерение радиоактивности и анализ пыльцы). Напротив, благодаря разнообразию человеческих обществ, их числу — в конце XIX в. все еще несколько тысяч — они предстают перед нами как бы расставленными для обзора в настоящем. И ничего удивительного, что, отвечая на этот призыв, исходящий от самого объекта, мы предпочитаем руководствоваться скорее методом *трансформаций*, а не *теорией флюксий*[7].

Существует, действительно, весьма тесная связь между понятиями трансформации и структуры, занимающая довольно значительное место в наших работах. Вдохновляясь идеями Монтескье и Спенсера, эту связь в социальную антропологию ввел Рэдклиф-Браун; он использовал ее для

---

*Имеется в виду работа: *Durkheim E.* La Sociologia ed il sua dominio scientifico//Rivista italiana di Sociologia. 1900. IV (франц. перевод опубликован в 1953 г.). — *Примеч. пер.*

обозначения того устойчивого способа, каким связаны индивиды и группы внутри социального корпуса. Для него, следовательно, структура принадлежит порядку фактов, дана в наблюдении каждого конкретного общества. Такой взгляд, несомненно, имеет началом определенную концепцию в естественных науках, но которая была неприемлема уже для Кювье.

Сейчас уже никакая наука не может рассматривать структуры, относящиеся к ее ведению, сводя их к некоему упорядочиванию тех или иных частей. Упорядочивание является структурированным, только когда оно отвечает двум условиям: это система, управляемая внутренней связностью; и эта связность, недоступная при наблюдении отдельно взятой системы, обнаруживает себя в изучении трансформаций, благодаря которым мы находим сходные черты в системах, с виду различных. Подобно тому как писал Гёте*:

Образы все и подобны, и все же каждый несходен
С прочим: их хоровод тайный скрывает закон.

Для семиологических наук, к числу которых относится и социальная антропология, конвергенция научных перспектив имеет живительный характер, поскольку знаки и символы могут играть свою роль лишь в той степени, в какой они принадлежат системам, управляемым внутренними законами вовлечения и устранения; и поскольку знаковой системе свойственна трансформируемость, иначе говоря, ***переводимость,*** посредством замещений, на язык другой системы. То, что такая концепция могла зародиться в палеонтологии, побуждает социальную антропологию к лелеянию тайной мечты: она принадлежит к гуманитарным наукам, что заявлено уже в ее названии, но если она безропотно переносит все испытания, подобно социальным наукам, то ввиду того, что не утрачивает надежды в день Страшного Суда пробудиться в среде естественных наук.

Попробуем показать на двух примерах, каким образом действует социальная антропология в направлении своей программы.

Известно, какую функцию выполняет запрет на инцест в примитивных обществах. Проецируя, так сказать, своих сестер и дочерей за пределы кровнородственной группы и предназначая им супругов, происходящих из других групп, он служит завязыванию между этими природными группами брачных связей, которые можно квалифицировать как первые социальные связи. Таким образом, запрет на инцест лежит в основании человеческого общества и в каком-то смысле он и есть общество.

Не существует индуктивной процедуры, пригодной для подтверждения такой интерпретации. И каковой она могла бы быть, ведь речь идет о явлениях, корреляция между которыми имеет всеобщий характер, но в различных обществах сцепленных между собой всевозможными изобретенными там разнородными связями? Кроме того, здесь речь идет не

---

*Цитата из произведения И. В. Гёте "Метаморфоза растений" (1798 г.); приведена по рус. изданию: *Гёте*. Собр. соч.: В 13 т.: Юбилейное изд. М.;Л., 1932. Т. 1. С. 282 (пер. Д. Недовича). — *Примеч. пер.*

о фактах, а о значениях. Вопрос, которым мы задались, состоял в том, каков *смысл* запрета на инцест (о чем в XVIII в. сказали бы: его "дух"), а не его *результаты,* реальные или воображаемые. Для каждой номенклатуры родства и соответствующих ей правил брачевания потребовалось установить их системный признак. Это оказалось возможным только путем дополнительного усилия по разработке системы этих систем и помещения их в отношение трансформации. И вот после этого все то, что еще только что пребывало огромным хаосом, предстало организованным наподобие грамматики: формулой, способной удержать в себе все мыслимые способы установлений и при этом сохранить реципрокность системы.

И вот мы уже достигли этого. Каким образом теперь потребуется нам действовать для ответа на вопрос об универсальности этих правил в целокупности человеческих обществ, включая туда и современные общества? Даже если не определять запрет на инцест наподобие австралийцев или америндейских народов, то он существует и у нас, но с той же ли функцией? Быть может, мы привязаны к нему по совсем другим основаниям, таким, как позднее открытые вредные последствия от кровнородственных союзов. Быть может — как это думал Дюркгейм, — и то, что этот институт уже не играет у нас позитивной роли, существуя лишь как пережиток устарелых верований, укоренившихся в коллективном мышлении. Или же, скорее, внутренняя связность и даже само существование нашего общества, являющегося частным случаем более широкой группы, зависит, как и у всех прочих, от сети связей (ставшей у нас крайне непрочной и усложненной) между кровнородственными семьями? Если да, то надо ли допустить, что эта сеть во всех своих частях является гомогенной, или же признать присутствие в ней структур различного типа, соответственно природной среде и региону, а также меняющихся в зависимости от локальных исторических традиций?

Проблема является существенной для антропологии, поскольку по ответу, данному на этот вопрос, будет определена интимная природа социального факта и степень его пластичности. Это невозможно разрешить с помощью методов, заимствованных из логики Стюарта Милля. Мы не можем образовать вариации из сложных связей, предполагаемых современным обществом — в техническом, экономическом, профессиональном, политическом, религиозном и *биологическом* планах, — произвольно разрывая и заново установляя их в надежде открыть связи, являющиеся необходимыми для существования общества как такового, и такие, без которых оно, вообще-то, могло бы обойтись.

Но мы могли бы выбрать из числа матримониальных систем, реципрокная функция которых лучше всего установлена, наиболее сложные и наименее стабильные; мы могли бы сконструировать их лабораторные модели, с тем чтобы определить, каким образом они функционировали, если бы включали в себя все большее количество индивидов; и мы могли бы также видоизменить наши модели с целью получить модели того же типа, но еще более сложные и еще менее стабильные... И мы сопоставили бы таким образом полученные циклы реципрокности с самыми простыми из тех, что можно пронаблюдать в поле — в современных обществах,

например в регионах, характеризуемых малочисленными изолятами. Посредством последовательных переходов — из лаборатории в поле и из поля в лабораторию — мы попытались бы постепенно заполнить брешь между двумя рядами, один из которых известен, а другой неизвестен, вставив между ними ряд из промежуточных форм. И в итоге мы, вероятно, выработаем язык, единственное достоинство которого, как и у всякого языка, — это внутренняя связность и способность посредством небольшого количества правил охватить феномены, до того считавшиеся совершенно различными. Вместо недоступной фактуальной истины мы достигнем истины рассудка.

* * *

Второй пример относится к того же типа проблемам, но затрагиваемым на другом уровне: по-прежнему речь пойдет о запрете на инцест, но уже не в виде регулятивов, а в качестве темы рефлексии мифа.

Индейцы — ирокезы и алгонкины — рассказывают историю о девушке, подвергшейся любовным домогательствам ночного посетителя, который, как она считает, был ее братом. Все, казалось бы, указывает на виновника: физический облик, одежда, оцарапанная щека, — свидетельствуя при этом о добродетельности героини. Категорически обвиненный ею, ее брат открывает, что у него есть двойник, точнее говоря, дубликат: связь между ними настолько сильна, что все, что ни произойдет с одним из них, автоматически передается другому — разорванная одежда, рана на лице... Чтобы убедить недоверчивую сестру, юноша у нее на глазах убивает своего двойника; но тем самым он выносит себе смертный приговор, поскольку их судьбы взаимосвязаны.

Мать жертвы хочет отомстить за своего сына; это могучая колдунья, хозяйка сов. Есть лишь одно средство ввести ее в заблуждение — чтобы сестра соединилась с братом, а тот выдал бы себя за убитого им двойника. Инцест настолько немыслим, что старухе не заподозрить обман. Но сов не одурачить, и они выдают виновников, которым, однако, удается сбежать.

В этом мифе западный слушатель без труда обнаружит тему, запечатленную в легенде об Эдипе: меры предосторожности, предпринятые для избежания инцеста, делают его фактически неотвратимым. И в обоих случаях неожиданная развязка событий проистекает из отождествления персонажей, представленных сначала как отличные. Является ли это просто совпадением — в том и другом случае ввиду различных причин оказываются соединенными одни и те же мотивы — или аналогия восходит к более глубоким основаниям? Производя это сближение, не затрагиваем ли мы фрагмент какой-то значимой целокупности?

Если отвечать положительно, тогда инцест между братом и сестрой, из ирокезского мифа, будет представлять собой замещение Эдипова инцеста — между матерью и сыном. Стечение обстоятельств, делающее первый из них неотвратимым — двоякость личности у мужского героя, — будет замещением двоякой идентификации Эдипа, считавшегося мертвым и, однако, живого, как ребенка, обреченного на смерть, и как

героя-триумфатора. Чтобы дополнить эту демонстрацию, следовало бы обнаружить в американских мифах трансформацию эпизода со Сфинксом, образующего единственный, из легенды об Эдипе, элемент, которого пока что недостает.

В данном конкретном случае (еще и потому отобранном нами среди прочих) это доказательство поистине оказалось бы решающим: как впервые отмечено Боасом (1891, 1925)*, загадки, как и пословицы, это жанр, почти вовсе отсутствующий у индейцев Северной Америки. И если загадки встретились бы в семантических рамках американского мифа, то это может быть не результатом случайности, но свидетельством какой-то необходимости.

По всей Северной Америке находятся только две ситуации "с загадками", бесспорно туземного происхождения. Так, у индейцев пуэбло юго-востока США существует семейство церемониальных клоунов, предлагающих зрителям загадки и, согласно описанию в мифах, родившихся от инцеста. С другой стороны, вспоминается, что колдунья из ранее изложенного мифа, угрожающая жизни героя, — хозяйка сов; но как раз у алгонкинов известны мифы, в которых совы, а иногда предок сов, задают герою под страхом смерти загадки. Следовательно, и в Америке загадки выказывают, причем двояко, характерный признак мифа об Эдипе: через связь с инцестом, а во-вторых, через сову, в которой мы склонны видеть американское переложение Сфинкса.

Итак, у народов, разделенных историей, географией, по языку и культуре, существует, похоже, одинаковая корреляция между загадкой и инцестом. Чтобы сопоставление было позволительным, построим модель загадки, наилучшим образом выражающую ее константные черты в различных мифологиях, и определим ее, с этой точки зрения, как *вопрос, на который, как постулируется, не будет ответа*. Не рассматривая здесь все, какие возможно, трансформации этой формулы, попытаемся, в качестве эксперимента, инвертировать в ней термины, что приводит к следующему выражению: *ответ, для которого не было вопроса*.

На первый взгляд, пожалуй, эта формула совершенно лишена смысла. Однако бросается в глаза, что существуют мифы (или фрагменты мифов), для которых эта структура — симметричная и инвертированная по отношению к первой — составляет пружину повествования. Ввиду нехватки времени на изложение американских примеров я ограничусь тем, что напомню о смерти Будды, ставшей неотвратимой, поскольку его ученик не задал ожидавшегося вопроса[8]; и упомяну, поближе к нам, о старинных мифах, переработанных в цикле о Граале, где действие приостанавливается ввиду робости героя, испытываемой им перед магическим кораблем, о котором он не решается задать вопрос "для чего он служит".

Обладают ли эти мифы независимым существованием или же следует их считать неким подразделом более широкого жанра, в котором

---

*Имеются в виду следующие работы: *Boas F.* 1) Dissemination of Tales among the Natives of North America//Journal of American Folklore. 1891. IV; 2) Stylistic Aspects of Primitive Literature//Journal of American Folklore. 1925. XXXVIII. — *Примеч. пер.*

мифы типа мифа об Эдипе образуют другой подраздел? Повторяя предшествующий демарш, установим, могут ли и в какой мере характерные элементы одной группы быть представлены как трансформация (здесь — инверсии) характерных элементов другой группы. Именно так и обстоит дело: от героя, злоупотребляющего сексуальным занятием — поскольку доводит его до инцеста, переходим к целомудренному герою, который воздерживается; проницательный персонаж, знающий все ответы, уступает место простачку, который не может даже поставить вопросы. В американских вариантах второго типа и в цикле о Граале проблема, подлежащая разрешению, — это проблема "пустынной земли", иначе говоря, отмененного лета. Все американские мифы первого типа, "эдипова", затрагивают тему вечной зимы, отменяемой героем, когда он разрешает загадки, тем самым определяя приход лета. Сильно упрощая, можно сказать, что Персифаль[9] предстает как инвертированный Эдип — такую гипотезу мы не осмелились бы предложить на рассмотрение, если бы потребовалось сопоставлять греческий и кельтский источники, но она напрашивается сама собой в североамериканском контексте, где оба типа присутствуют у одних и тех же популяций.

Но мы еще не завершили доказательство. Как только подтверждено, что в рамках одной семантической системы целомудрие и "ответ без вопроса" находятся в отношении, которое гомологично отношению между "вопросом без ответа" и совершением инцеста, то надо также признать, что имеющиеся здесь две социобиологические формулы сами находятся в отношении гомологии с двумя грамматикальными формулами. Между разрешением загадки и инцестом существует не внешнее фактуальное отношение, а внутреннее, принадлежащее рассудку. Именно поэтому, совершенно независимо, могло возникнуть ассоциирование их в столь различных цивилизациях, как классическая античность и туземная Америка. Подобно тому как происходит разрешение загадки, инцест сближает термины, которым предназначено быть разделенными: сын соединяется с матерью, брат с сестрой — *таким же образом, как ответу удается присоединиться, вопреки всякому ожиданию, к своему вопросу.*

В легенде об Эдипе брак с Иокастой не случайно следует за победой над Сфинксом. Помимо того что мифы Эдипова типа (давая им, таким образом, точное определение) всегда уподобляют раскрытие инцеста разрешению живой загадки, персонифицированной героем, различные эпизоды того и другого повторяются на разных планах и в ином языке. Предоставляемое ими доказательство — такое же, какое мы находим в старинных мифах о Граале, в инвертированной форме: дерзновенное соединение сокрытых слов или — кровных родственников, неведомо для них самих, порождает гниение и брожение, разгул природных сил — вспомним о фиванской чуме, — подобно тому, как половое бессилие (как и неспособность завязать диалог) истощает животное и растительное плодородие.

Перспективам, соблазнительным для воображения, — перспективам вечного лета или вечной зимы (одно бесстыдное, до извращений, а другое — чистое, до бесплодия) — человек должен решиться предпочесть равновесие и периодичность, свойственные сезонному ритму. В природ-

ном порядке этот ритм соответствует той же функции, что в социальном плане выполняет обмен женщинами при заключении браков, а в беседе — обмен словами, при условии, что то и другое происходит с искренним стремлением к коммуникации, иначе говоря, без коварства, извращений, а главное, без задних мыслей.

* * *

Мы попытались наметить основные контуры доказательства — обстоятельно это будет предпринято в нашем лекционном курсе на будущий год*, — чтобы проиллюстрировать *проблему инвариантности,* которую стремится разрешить, вместе с другими науками, и социальная антропология. Но для социальной антропологии эта проблема выступает в качестве современной формы того вопроса, каким она всегда задавалась, — об универсальности человеческой природы.

Не поворачиваемся ли мы спиной к этой человеческой природе, когда, для выделения инвариантов, данные опыта замещаются у нас моделями, над которыми совершаем абстрактные операции, подобно тому как это проделывается в алгебре с уравнениями? Порой нас в этом упрекали. Но, помимо того, что такое возражение не столь значимо для практика — знающего, ценой какой скрупулезной верности конкретной реальности он расплачивается за оговоренную вольность отлета от нее в какие-то краткие моменты, — я хотел бы напомнить, что, поступая таким образом, социальная антропология всего лишь возвращается к забытой части программы, начертанной Дюркгеймом и Моссом.

В предисловии к "Методу социологии" Дюркгейм отвечает на обвинение его в незаконном отделении коллективного от индивидуального. Такое отделение, как он говорит, необходимо, но не исключено, что в будущем "помыслят о возможности формальной психологии, которая станет чем-то вроде общей почвы для психологии индивида и социологии... Потребуется, — продолжает Дюркгейм, — исследовать путем сопоставления тем мифов, легенд и народных традиций, каким образом социальные представления апеллируют друг к другу или же взаимно исключают, сливаются или же разъединяются...". Такое исследование, замечает он в заключение, скорее относится к ведению абстрактной логики. Любопытно отметить, насколько был бы близок Леви-Брюль к этой программе, если бы он не предпочел сразу же отодвинуть мифологические представления в прихожую логики и если бы позднее, когда он отказался от понятия дологического мышления, не произвел бесповоротное разделение. Но результат этого состоял лишь в том, что, как говорят англичане, вместе с грязной водой выплеснули и младенца: в отрицании за "примитивной ментальностью" когнитивного признака (сначала таковой предоставлялся ей Леви-Брюлем) и отбрасывании ее целиком в недра аффективности.

---

*См. наш отчет о лекционной работе в 1960/61 г.: Annuaire du Collège de France 1961—1962. P. 200—203.

Мосс, более верный дюркгеймовской идее "темной психологии", лежащей в основании социальной реальности, ориентировал антропологию "на исследование того, что является общим людям... Люди сообщаются посредством символов... но они могут обладать этими символами, посредством них вступать в коммуникацию только потому, что у них одинаковые инстинкты".

Такая концепция (разделяемая также и нами) не подает ли повода для другого рода критики? Если ваша цель, скажут, — достичь некоторых универсальных форм мышления и нравственности ("Очерк о даре" завершается выводами нравственного характера), то почему особая значимость придается преимущественно тем обществам, которые вы называете примитивными? Не требуется ли гипотетически прийти к тем же результатам, отправляясь от неважно каких обществ? Это последняя проблема, которую я хотел бы рассмотреть перед тем, как положить конец уже ставшей длинной лекции.

Это тем более необходимо, что некоторые из слушающих меня этнологов и социологов, которые изучали общества, находящиеся в процессе быстрой трансформации, возможно, оспорят подразумеваемую мной концепцию примитивных обществ. Приписываемые им отличительные черты, как можно полагать, — не более чем иллюзия, результат неведения относительно того, что на самом деле там происходит, а объективно эти черты не соответствуют реальности.

Несомненно, меняется и характер этнографических исследований, по мере того как исчезают малочисленные дикие племена (некогда изучавшиеся нами), растворяясь на более широких совокупностях, где проблемы, в тенденции, сходны с нашими. Но если, как учил Мосс, антропология действительно является скорее оригинальным способом познания, а не источником по частным знаниям, то для настоящего времени из этого можно заключить, что этнология руководствуется двумя способами функционирования: в чистом виде и как бы в разбавленном. Стремление углублять ее там, где ее метод смешивается с другими методами, а ее предмет — сливается с предметом других наук, не является здравой научной установкой. Эта кафедра будет посвящена чистой этнологии, что не означает, что ее теоретические разработки не могут применяться и к другим целям или что они не затрагивают современных обществ, которые, на определенных уровнях и в определенных аспектах, прямо подпадают под этнологический метод.

Каковы же основания для нас отдавать предпочтение тем обществам, которые, за неимением лучшего термина, мы называем примитивными*, хотя, конечно, они не таковы?

Первая из этих причин, честно говоря, — философского порядка. Как писал М. Мерло-Понти, "всякий раз, как социолог [*но здесь он имеет в виду антрополога*] вновь приходит к живым истокам своих знаний, тому, что в нем самом служит средством понимания самых далеких от него культурных формаций, он непроизвольно философствует"**. Дей-

---

* Термин *primitive (фр.)* подразумевает сразу несколько значений: первоначальный; простой, примитивный; первобытный. — *Примеч. пер.*

** *Merleau-Ponty M.* Signes. Paris, 1960. P. 138.

ствительно, полевое исследование, с чего начинается любая этнологическая карьера, — это мать и кормилица сомнения, философской установки *par excellence*. Это "антропологическое сомнение" состоит не только в познании того, что ничего не знаешь, но в том, чтобы решительно опровергать все, что считалось знанием, и свое неведение как таковое, а столь дорогие идеи и привычки подставить под удары всего того, что им, возможно, в значительной степени противоречит.

В противоположность тому, что может показаться, этнология отличается от социологии более строгим философским подходом. Из боязни стать жертвой обмана социолог делается как бы объективистом. Этнолог не испытывает такой боязни, поскольку изучаемое им отдаленное общество является чужим для него и поскольку он не обрек себя наперед подрубать под корень все оттенки, детали, вплоть до ценностно значимого — словом, делать все то, во что рискует быть вовлеченным наблюдатель своего собственного общества.

Подбирая таким образом субъект и объект, что они радикально отдалены друг от друга, антропология, однако, подвергается опасности того, что знание, полученное об объекте, не охватит его внутренних черт, а ограничится выражением релятивной, вечно меняющейся по отношению к нему точки зрения субъекта. Весьма возможно, по сути, что так называемое этнографическое знание обречено оставаться столь же причудливым и неадекватным, какое имелось бы у экзотического посетителя относительно нашего общества. Индеец-квакиутль, приглашенный однажды в качестве информатора Боасом в Нью-Йорк, был индифферентен к зрелищу небоскребов и улиц, запруженных автомобилями. Вся его интеллектуальная любознательность досталась карликам, великанам и бородатым женщинам, которых показывали тогда в Тайм Сквер, автоматам-дистрибьюторам готовых блюд и латунным шарикам, украшающим по краям поручни лестниц. Все это (у меня нет здесь возможности называть основания) затрагивало его собственную культуру, а она была тем единственным, что он стремился обнаружить в определенных аспектах нашей.

По-своему, но не поддаются ли такому же искушению этнологи, позволяя себе довольно часто интерпретировать, согласно новым веяниям, туземные обычаи и институты, руководствуясь невысказанным намерением получше согласовать их с современными теориями? Проблема тотемизма, которую многие из нас считают ясной на просвет, не имеющей оснований, в течение долгого времени довлела над этнологической рефлексией. Теперь мы понимаем, что ее значимость была производна от некоего вкуса к непристойности и гротеску, как бы детской болезни религиоведения — негативной проекции неконтролируемого страха перед сакральным, от чего и самому наблюдателю не удавалось освободиться. Поэтому теория тотемизма была построена как теория "для нас", а не "в себе", и нет никаких гарантий, что и в ее нынешней форме она по-прежнему не имеет своим началом подобную иллюзию[10].

Этнологов моего поколения приводило в замешательство отвращение Фрэзера к тем исследованиям, которым он посвятил свою жизнь. "...Трагическая хроника, — писал он, — человеческих ошибок: безумия, напрасных усилий, потерянного времени, разрушительных надежд". Ед-

ва ли меньше нас удивляет, когда узнаем из "Записных книжек" Леви-Брюля, каким образом он расценивал мифы, которые, по его мнению, "уже не оказывают на нас никакого действия... повествования... чуждые, если не сказать абсурдные и невнятные... требуется усилие, чтобы возыметь к ним какой-то интерес...". Мы, конечно, получили непосредственное знание об экзотических формах жизни и мышления, чего недоставало нашим предшественникам. Но и сюрреализму — тому, что развилось внутри нашего общества, — преобразовавшему нашу восприимчивость, разве мы не обязаны ему все новыми открытиями, в самой сердцевине наших исследовательских занятий, лиризма и честности?

Итак, мы не поддаемся искушению наивного объективизма, но отдаем себе отчет в том, что наша позиция наблюдателя в силу самой своей непрочности неожиданно оказывается залогом объективности. Как раз благодаря тому, что так называемые примитивные общества весьма далеки от нашего, мы в состоянии добраться в них до, говоря словами Мосса, "фактов, обладающих всеобщим функционированием", у которых есть шанс быть "более универсальными" и наделенными "большей реальностью". В этих обществах — я по-прежнему цитирую Мосса — "мы постигаем людей, группы и поведенческие действия... мы видим, как они движутся, подобно механизму, видим массы и системы". Осуществляемое на отдаленном расстоянии, такое наблюдение характеризуется преимуществом; оно подразумевает, несомненно, что есть определенные различия в природе этих обществ и наших. Астрономия существует в силу того, что небесные тела отдалены; необходимо также, чтобы время там протекало в другом ритме, иначе Земля прекратила бы свое существование задолго до того, как зародилась астрономия.

* * *

Конечно, так называемые примитивные общества пребывают в истории; их прошлое является столь же древним, как и наше, поскольку оно восходит к началам человеческого рода. На протяжении тысячелетий они подвергались всевозможным трансформациям, прошли периоды кризисов и процветаний; познали войны, миграции, ситуации риска. Но они формировались на путях, отличных от тех, что выбраны нами. Быть может, в некоторых отношениях они остаются ближе к весьма древним условиям жизни; это не исключает, что в других отношениях они более, чем мы, отдалились от таковых.

Пребывая в истории, эти общества, похоже, выработали или же сохранили особенную мудрость, побуждающую их отчаянно сопротивляться какому бы то ни было изменению своей структуры, которое бы позволило истории вторгнуться в их лоно. Те общества, что еще до недавнего времени наилучшим образом оберегали свои отличительные черты, представляются нам обществами, вдохновляемыми такой главной заботой, как упорство в сохранении неизменным своего бытия. То, как они разрабатывают свою природную среду, обеспечивает им скромный уровень жизни и вместе с тем защиту естественных ресурсов. Применяемые ими брачные регулятивы, при всем их разнообразии,

с демографической точки зрения обладают общей чертой — крайнее ограничение нормы рождаемости, при этом удержание ее на постоянной отметке. Наконец, политическая жизнь, основанная на согласии, признании только тех решений, что приняты единодушно, по-видимому, мыслит недопустимым такой мотор коллективной жизни, который бы использовал дифференциальные разрывы между властью и оппозицией, большинством и меньшинством, эксплуататорами и эксплуатируемыми.

Одним словом, эти общества, которые можно назвать "холодными", поскольку их внутренняя среда близка к нулю по своей исторической температуре, отличаются ограниченной численностью и механическим по форме функционированием от тех "горячих" обществ, появившихся в различных местах земного шара вслед за неолитической революцией, где непрестанно побуждается дифференциация между кастами, классами, тем самым способствуя становлению, извлечению энергии.

Это различение имеет главным образом теоретическую значимость, поскольку, вероятно, нет ни одного конкретного общества, которое в своей целокупности и во всех своих отдельных частях в точности соответствовало бы тому или другому из этих двух типов. И в другом смысле различение относительно, если верно, как это мы полагаем, что социальная антропология подчинена двоякой мотивации. Во-первых, ретроспективной, поскольку образ жизни примитивных обществ находится на грани исчезновения, и нам требуется поспешить воспринять его уроки. Во-вторых, перспективной, в той мере, в какой, осознавая эволюцию, с ее стремительно нарастающим темпом, мы ощущаем себя уже "примитивными" относительно наших правнуков и стремимся утвердиться, сближаясь с теми, кто был — и на текущий момент еще остается — все таким же, как часть из нас, упорствующая в сохранении своего способа жизни.

С другой стороны, те общества, что названы мною "горячими", вовсе не обладают этим признаком в абсолютном смысле. Когда, вскоре после неолитической революции, великие города-государства средиземноморского бассейна и Дальнего Востока вменили рабство, они построили такой тип общества, где дифференциальные промежутки между людьми — одни доминируют, а другие подчиняются — могли использоваться для созидания культуры в дотоле немыслимом, неожиданном темпе. По отношению к этой формуле индустриальная революция XIX в. представляет собой не эволюцию в том же направлении, а, скорее, черновой набросок иного решения — в течение длительного времени, все еще основываясь на таком же злоупотреблении и несправедливости, но при этом делая возможным передачу *культуре* той динамической функции, которой протоисторическая революция наделила *общество*.

Если бы — но это не угодно Богу — от антрополога ожидали предсказания о будущем человечества, то, конечно, он помыслил бы не о продлении нынешних форм или каком-то их пополнении, но, скорее, о модели интеграции, которая постепенно объединила бы черты, присущие холодным и горячим обществам. Его размышление возродило бы связь со старой картезианской мечтой поставить на службу людям машины-автоматы; оно проследовало бы к социальной философии XVIII в., к Сен-Симону. Поскольку, объявляя переход от "управления

людьми к заведованию вещами", Сен-Симон предвосхищал и антропологическое различение между культурой и обществом, и ту конверсию, возможность которой, благодаря достижениям теории информации и электроники, мы можем хотя бы смутно предвидеть, — превращение типа цивилизации, некогда положившего начало историческому будущему, но ценой трансформации людей в машины, в идеальную цивилизацию, могущую трансформировать машины в людей. И когда бремя двигателя прогресса целиком примет на себя культура, общество освободится от тысячелетнего заклятия, понуждавшего его во имя прогресса порабощать людей. Отныне история сама будет прокладывать себе путь, а общество, помещаясь вне и над историей, сможет еще раз сообразоваться с этой структурой — правильной, подобно кристаллической, в связи с которой наиболее сохранившиеся из примитивных обществ учат нас, что она не противоречит человечеству. В этой перспективе, пусть даже утопической, социальная антропология найдет свое самое высокое оправдание, поскольку изучаемые ею формы жизни и мышления будут иметь не только исторический или компаративистский интерес: они будут отвечать перманентной надежде человека, и миссия социальной антропологии, особенно в самые смутные времена, будет состоять в бдительном наблюдении за этим.

Наша наука не смогла бы взяться за это бдительное охранение (и даже не помышляла бы о его важности и значении), если бы в отдаленных регионах Земли люди упрямо не сопротивлялись истории, оставаясь живым свидетельством того, что мы желали бы спасти.

* * *

В заключительной части лекции я хотел бы, г-н Председатель и дорогие коллеги, кратко упомянуть о том необычайном эмоциональном состоянии, которое переживает антрополог, когда входит в здание, традиции которого, не прерываясь на протяжении четырех столетий, восходят к правлению Франциска I. И особенно если это антрополог-американист, ведь столько связывает его с той эпохой, когда Европа восприняла, что обнаружен Новый Свет, и открылась навстречу этнографическому познанию. У антрополога возникает желание жить в ту эпоху — что ж, всякий день он мысленно проживает там. И поскольку, что особенно важно, индейцы Бразилии (где впервые на деле я был вовлечен в нашу профессию) могли бы принять в качестве девиза: "Я сохраню", — оказывается, что изучение их обладает двояким достоинством: путешествие на далекую землю и, что еще более таинственно, исследование прошлого.

Но также поэтому — и помня, что миссия Коллеж де Франс всегда состояла в преподавании науки в то самое время, как она созидается, — мы подвержены искусу сожаления. Почему эта кафедра была создана так поздно? Как могло произойти, что этнография не обрела своего места, когда она была еще молода и факты сохраняли свою свежесть и богатство? Хотелось бы вообразить, что эта кафедра учреждена в 1558 г., когда Жан де Лери, возвратившись из Бразилии, изложил на письме

свой первый труд и когда появились "Особенности антарктической Франции" Андре Тевета.

Конечно, социальная антропология была бы более почитаемой и лучше обеспеченной, если бы официальное признание пришло к ней тогда, когда она еще только начала обтесывать свои проекты. Однако, предавшись представлению, что все, таким образом, поблекло, она не стала бы той, какова сегодня: тревожный и яростный поиск, преследующие антрополога вопросы морального и научного характера. Вероятно, соответствовало природе нашей науки то, что она возникла и как усилие в преодолении запаздывания, и одновременно как размышление по поводу этого смещения, на счет которого следует отнести ее фундаментальные черты[11].

Если общество находится внутри антропологии, то и сама антропология находится внутри общества: ибо антропология смогла постепенно расширить свой исследовательский объект, включив туда все человеческие общества, при том что она возникла в поздний период их истории и лишь в небольшом секторе обитаемой земли. Кроме того, обстоятельства ее появления становятся понятны только в контексте конкретного социального и экономического развития. Тогда мы догадываемся, что эти обстоятельства сопровождаются осознанием — почти угрызением совести, — того, что человечество в течение столь долгого времени могло пребывать отчужденным от себя самого; и тем более, что именно та частица человечества, которая создала антропологию, сама сделала столь много других людей объектом надругательства и презрительного отношения. О наших исследованиях порой говорится, что они стоят в одном ряду с колониализмом. Эти две вещи определенно связаны; но ничто не было бы большей ошибкой, чем считать антропологию последним аватаром колониального духа, постыдной идеологией, предоставляющей колониализму шанс выживания.

То, что мы называем Возрождением, и для колониализма, и антропологии было, поистине, эпохой их рождения. Они противостояли друг другу с момента их общего возникновения, и этот двусмысленный диалог продолжался в течение четырех столетий. Если бы не существовало колониализма, то взлет антропологии менее задержался бы; но, возможно, тогда антропология не была бы подвигнута (а это стало ее делом) всякий раз, на каждом из своих частных примеров затрагивать человека в целом. Наша наука достигла зрелости в тот день, когда западный человек начал понимать, что ему никогда не понять себя, пока на Земле хотя бы с одной расой или хотя бы с одним народом будут обращаться как с объектом. И только после этого антропология смогла заявить о себе, чем же она является — обновлением и искуплением Возрождения, простирающим гуманизм до размеров человечества.

А теперь, дорогие коллеги, позвольте мне, отдав дань уважения в начале лекции мэтрам социальной антропологии, посвятить мои последние слова тем самым дикарям, темное упорство которых все еще предоставляет нам возможность определить человеческим фактам их подлинное измерение. Мужчинам и женщинам, которые в тот момент, как я говорю, в тысячах километров отсюда, в саванне, разъеденной пожарами, или в лесу, вымокшем от дождя, возвращаются на стоянку,

с тем чтобы разделить скудный рацион и воззвать вместе к своим богам. Индейцам тропиков (и по всему миру подобным им), преподавшим мне свое скромное познание, откуда тем не менее черпается главное из тех знаний, что вы поручили мне передать другим; очень скоро, увы, все они обречены на вымирание — под ударом болезней и, что для них еще более ужасно, привнесенного нами туда образа жизни. По отношению к ним я принял на себя долг и от него не буду освобожден, даже если на том месте, на которое вами назначен, смогу оправдать испытываемую к ним нежность и обращенную к ним признательность, продолжая быть таким, каким я был среди них и каким в вашей среде я хотел бы по-прежнему оставаться: их учеником, их свидетелем.

Примечания

ПУТЬ МАСОК

La voie des masques. Paris: Pion, 1979. Работа впервые опубликована в Швейцарии в 1975 г. в двух небольших томах (гл. I—IV входили в т. 1, гл. V—XI — в т. 2). Парижское издание (с него сделан настоящий перевод) дополнено тремя статьями Леви-Строса, развивающими отдельные моменты той же проблематики.

В названии книги заложена цепочка метафор, что обусловлено омофонией двух слов французского языка — *voie* ("путь") и *voix* ("голос"); таким образом, "путь" означает и историко-культурную судьбу масок в рамках их передачи от одной общности к другой, и судьбу представляемого ими сообщения — отклики на их "голос", с неизбежностью разложимый на компоненты, трансформируемый и всякий раз по-иному воссоздаваемый.

[1] "Живые столбы" ("vivants piliers") — отсылка к стихотворению французского поэта-символиста Шарля Бодлера (1821—1867) "Соответствия", написанному в 1855 г. по поводу всемирной выставки:

Природа — некий храм, где от живых колонн
Обрывки смутных фраз исходят временами.
Как в чаще символов, мы бродим в этом храме,
И взглядом родственным глядит на смертных он.
Подобно голосам на дальнем расстоянье,
Когда их смутный хор един, как тьма и свет,
Перекликаются звук, запах, форма, цвет,
Глубокий, темный смысл обретшие в слиянье [...]

Бодлер Ш. Об искусстве. М., 1986. С. 318—319

Второе четверостишие (вероятно, возникающее вслед за первым в сознании искушенного французского читателя) как бы раскрывает смысл метафоры, заложенной Леви-Стросом в названии книги посредством омофонии.

[2] Шартр — город во Франции; знаменит собором Нотр-Дам, сооруженным в XI в. в формах романского стиля, а затем в XIII в., после пожара, восстановленным в формах готики. Большое художественное значение имеет скульптурное убранство и романского, и готического порталов.

[3] Куртис (Curtis) Г. У. (1824—1892) — американский писатель; известен хрониками и описаниями своих путешествий.

[4] Стилистический оттенок, не передаваемый по-русски словом "суша": "terre ferme" означает также "непреклонная земля".

[5] Диакритические знаки (от греческого слова, означающего "отличительный") — дополнительные знаки, служащие в алфавите для обозначения разных звуков, выражаемых на письме одной буквой; нередко служат выражению вариантов одного и того же звука. В данном случае этот лингвистический термин передает мысль автора об отличительных характеристиках пластики двух масок внутри их

объективного единства. Кроме того, термин *sens*, переведенный нами как "значение", означает также "направление". Выбрав именно этот термин, Леви-Строс, по-видимому, указывает читателю, что "диакритичность" характеристик масок сопряжена с направлениями их межкультурной трансмиссии, отчего зависит и значение, обретаемое этими характеристиками.

[6]Фортуна (в римской мифологии) — богиня удачи, случая, а ранее — плодородия, материнства и деторождения. Изображалась на монетах почти всех римских императоров, нередко с повязкой на глазах. Вводя Фортуну в мыслительный контекст изучения североамериканских мифов, Леви-Строс оригинальным образом увязывает в этом персонаже два признака (по сути те же, что у рассматриваемых масок) — 1) разбогатение благодаря удачному случаю, браку и 2) слепоту / ослепление; под способностью Фортуны ослеплять автор подразумевает, похоже, готовность наложить на себя брачные узы.

[7]Вероятно, этому обороту соответствует русская идиома "железная женщина".

[8]Отсылка к "L'origine des manières de table" ("Mythologiques", t. 3). Paris: Plon, 1968.

[9]*"все та же проблема — оценки различительных промежутков (des écarts distinctifs)..."* — здесь вопрос о квантификации мысли лишь упоминается в связи с логикой перекодировок. В прежних работах —"Тотемизм сегодня", "Неприрученная мысль", "Сырое и вареное" Леви-Строс неоднократно писал о "дифференциальных промежутках" (des écarts différentiéls) как существенной характеристике квантифицированности мифологического мышления ("дикой", "неприрученной мысли"), прибегающего к различного типа дискретным кодам.

[10]Об "ограничителях (les contraintes), присущих ментальной природе", более подробно говорится в "Структурализме и экологии". См.: *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1994.

I. По ту сторону от swaihwé

[1]В оригинале — игра слов: accident означает происшествие, аварию, а также акциденцию (филос.) — последнее перекликается с только что употребленным понятием "атрибут"; кроме того, словосочетание accidents du terrain (прямо не представленное, но подразумеваемое и семантически, и лексически, поскольку каждое из этих двух существительных порознь присутствует) означает "неровности почвы". Так это словосочетание, не названное прямо, оказывается ключевым для усмотрения: оно служит для воссоздания у читателя космологической целостности того, что как бы разобрано по частным оппозициям.

II. Социальная организация квакиутль

[1]Майорат — характерный для феодальных правоотношений порядок нераздельного наследования недвижимого имущества старшим в семье или роде.

[2]Город Хэйан (ныне Киото) — столица Японии, вторая после г. Нара, с 794 г. по кон. XII в. Хэйанский период в истории Японии знаменовался сосредоточением социально-культурной жизни в среде придворной аристократии и вместе с тем — постепенным ростом экономической, военной мощи провинций и формированием сословия самураев.

[3]См.: *Леви-Строс К.* Печальные тропики. М., 1994. С. 279.

[4]Меровинги — первая королевская династия (457—751) во Франкском государстве; легендарный основатель — Меровей, фактический Хильдерик I (457—481). Каролинги — королевская и императорская династия во Франкском государстве, названная по имени Карла Великого; в 751 г. сменила династию Меровингов, прекратила существование в X в.

[5] Леви-Строс затрагивает здесь несколько из наиболее распространенных в традиционных обществах типов социальной организации, в зависимости от типологии систем родства. В контексте данной статьи существенно, в частности, следующее: в эскимосской и гавайской системах родства отсутствуют однолинейные родственные группы, в гавайской — боковые и прямая линии родства слиты; в ирокезской системе, кроу и омаха линии отца и матери разграничиваются, ирокезской системе и кроу присуща матри-, а системе омаха — патрилинейность (см.: *Крюков М. В.* Система родства у китайцев. М., 1972. С. 6—66; *Murdock G. R.* Social Structure. N. Y., 1949. P. 226—246).

[6] Литтре (Littré), Эмиль (1801—1888) — французский философ, политик, лексикограф. В числе его трудов: "Словарь французского языка", "История французского языка".

[7] Карл Великий (Carolus Magnus — *лат.*, Charlemagne — *фр.*; 742—814) — франкский король с 768 г., император с 800 г., благодаря многочисленным завоеваниям значительно расширил границы королевства; прославился также как законодатель.

Монтескье (Montesquieu), Шарль Луи, барон де Ла Брэд де Секонда (1689—1755) — французский мыслитель, социолог и историк; принадлежит старшему поколению французских просветителей XVIII в. В ряде трудов им исследованы факторы социально-культурной специфики различных государств, разработана впервые политологическая концепция разделения властей в государственном управлении; законы Карла Великого анализируются им в работе "Дух законов" (см.: *Монтескье Ш.* Избранные произведения. М., 1955).

[8] "Жирар из Русильона" ("Girart de Rousillon") — один из циклов французских средневековых "жестов" (chansons de geste, песни о деяниях), повествующих о деяниях представителя знатного рода, связанных с историей Франции; записан на франко-провансальском диалекте во второй половине XII в.

[9] Св. Мартин Турский (316?—400) — основатель одного из первых монастырей на Западе — в 361 г. близ Пуатье; с 374 г. епископ г. Тура. Согласно преданию, в юности по воле отца, военного трибуна, должен был поступить в ряды войска. Повстречав полуокоченевшего нагого нищего, отдал ему половину своего плаща; ночью во сне св. Мартину явился Иисус Христос, одетый в эту половину плаща, сказав: "Мартин одел Меня этим плащом". Приняв крещение, св. Мартин оставил войско и занялся проповеднической деятельностью. Сюжет легенды популярен в западноевропейском искусстве (напр., картина Рубенса "Милосердие св. Мартина").

Св. Дени (?—272) — святитель галлов, первый епископ Парижа. Аббатство Сен-Дени (носящее имя святого), основанное в 625 г., — место упокоения французских королей; там же хранится *орифламма* — королевское знамя.

Св. Константин (274—337), признаваемый равноапостольным, — римский император, способствовал веротерпимости, а позднее усилению позиций христиан; по его инициативе был созван Никейский собор, сооружены христианские храмы в Риме, Константинополе, Палестине. Согласно преданию, расположению Константина к христианам предшествовало чудо: в 312 г., накануне сражения с соперником, он увидел (сначала во сне, а затем наяву, в атмосфере) небесное знамя со словами "Hoc vince" ("Этим побеждай"), древко которого в навершии представляло инициалы Иисуса Христа; изображение этого чудесного знамени позднее поместили на шлем Константина и на щиты его солдат.

Св. Стефан (Saint Etienne), Стефан Великий (977—1038) — первый король Венгрии; коронован 15 августа 1000 г. Папой Римским Сильвестром II, надевшим

ему, согласно преданию, специально изготовленную апостольскую корону. С этого времени Стефан Великий — ревностный распространитель христианства в Венгрии; умер спустя 38 лет после коронования, в день Успения Богородицы, с его могилой связаны христианские легенды о чудесных явлениях.

Корона св. Стефана — реликвия, сакральный защитник венгерской нации; воспринималась вплоть до нач. XX в. не только как эмблема королевства, но и как символ легитимности верховной власти (неоднократно в периоды гражданских войн оспаривалось право владения ею), и как некая персона с присущими ей земельными владениями (замок Буде). Золотая, инкрустирована жемчугом и украшена эмалью; в верхней части помещены латинский крест и изображения Христа, Богородицы, ангелов и апостолов; одна из старейших европейских корон; хранится в Венгрии.

[10] Артур — герой кельтской мифоэпической традиции, впоследствии персонаж европейских средневековых повествований о рыцарях *Круглого стола, граале*. В центре сюжетного цикла — мифологема о правителе мира (Британии), во дворце которого за *Круглым столом* восседали лучшие рыцари; кульминация их подвигов — поиски *грааля*, священного сосуда, который, согласно мифологической традиции, служил Христу во время тайной вечери и позднее стал вместилищем крови Распятого. С образом грааля связано и представление о копье, пронзившем тело Распятого (копью приписывались также целительные свойства).

Плантагенеты — английская королевская династия (1154—1399), ее основатель — Генрих II Плантагенет, граф Анжуйский.

[11] Капетинги — королевская династия (987—1328) во Франции; ее основатель — Гуго Капет, избранный королем в 987 г. после смерти последнего короля из династии Каролингов.

[12] Здесь, похоже, вкралась опечатка: упоминаемые автором события связаны не с Эдуардом V (1470—1483), а с Генрихом V (1387—1422) — английским королем с 1413 г., возобновившим Столетнюю войну и после нескольких решительных поражений, нанесенных французам в 1415—1416 гг., по договору в Труа (1420), признавался регентом Франции; получив последнее вместе с рукой Екатерины Французской, дочери Карла VI, он признавался наследником французской короны (Larousse: Grand dictionnaire universel du XIX^{e} siècle. T. 7. P. 202).

[13] См. примеч. 12.

[14] Салический закон, или Салическая правда (Lex Salica) — памятник обычного права салических (приморских) франков, правовой источник для значительной части населения Франкского государства; одна из т. наз. варварских правд. Записан в нач. VI в. по распоряжению короля Хлодвига; позднее текст подвергся дополнениям, переработке.

[15] Сент-Пале (Sainte-Palaye), Жан-Батист де Ля Курн (1697—1781) — французский ученый, исследователь средневековых хроник; создатель многотомного "Словаря французских древностей".

[16] "Генерализованный обмен" — термин, введенный в этнологию Леви-Стросом в его работе "Элементарные структуры родства" (1949) для обозначения типов брачного регулирования, охватывающего более чем две социальные группы (в отличие от двунаправленного "ограниченного обмена", где партнерами выступают только две группы).

[17] Здесь, по-видимому, содержится еще раз отсылка к работе Ш. Монтескье "Дух законов" (см. примеч. 7).

[18] В оригинале стоит: "...aux entreprises des grands" — что подразумевает сразу несколько значений: начинания (дела, деяния) великих, начинания дедов и, наконец, начинания взрослых. Таким образом, последняя фраза статьи в иронической форме объединяет фактологическую канву (наследование от поколения дедов), использованную автором, и его положение, не высказанное явно, о роли мифоло-

гических представлений в самоосознании культуры и как бы ее взрослении, а значит, возникновении в ней масштаба великих дел.

III. Семантические истоки маски

[1]Вульгата — латинский христианский перевод Библии, выполненный в конце IV в. блаженным Иеронимом с древнееврейской Библии, с использованием уже существовавших греческих и латинских переводов. В данном случае "вульгата" (с маленькой буквы) имеет метафорическое значение — широкое распространение в мифологии индейцев обеих Америк такой базовой конкретизации мотива инцеста, как сцепки его с астрономическим кодом, и в особенности с этиологией пятен на Луне.

[2]Вениаминов Иван Евсеевич (1797—1879), впоследствии митрополит Иннокентий — русский миссионер-ученый, выдающийся исследователь традиционной культуры народов Северо-Западной Америки (алеутов, тлинкитов). В течение 15 лет (1824—1839) жил в российских владениях в Северной Америке; основные результаты исследований опубликованы в его большой работе "Записки об островах Уналашкинского отдела", ч. I—III. СПб., 1840. По полноте, многообразию и доскональности этнографических сведений этот труд занимает почетное место в этнографической науке. В различных сторонах внешнего облика, быта и культуры Вениаминов усматривал прежде всего влияние географического фактора; вместе с тем в своем исследовательском подходе уделил внимание историческому и лингвистическому аспектам. Этнографическое изучение сочеталось у него с решением ряда практических задач по улучшению хозяйственного развития колоний (например, в связи с лесонасаждениями на Алеутских островах, улучшением промысла морского котика). По возвращении с Аляски сделал немало для организации изучения народов и языков Сибири.

[3]Свое понимание, или допущение, того, что женщина, названная самими носителями культуры "противоречием", связана с медью (по-видимому, как ее противоположность, поскольку выдерживает прямой взгляд на ослепительное сияние), Леви-Строс передает цепочкой метафор, где последние две — авторские: "противоречие" (метафора туземцев) — проступание, появление маски, подобно водяному знаку ("en filigrane"), — мысленное нахождение воспринимающих мифы "по другую сторону" (de l'autre côté du cuivre) от меди.

[4]В оригинале игра слов: "...разделенных промежутками" (espacées) имеет значение как пространственного разделения, т. е. оптимальной дистанции между локальными характеристиками брачующихся родов, так и, в соотнесении с другими формами прерывистости (водовороты, грозы, землетрясения), значение разделения во времени последовательных потрясений. Так передается авторское представление о единстве ментального упорядочивания в пространственном и временном аспектах.

[5]Не вполне ясно, о каких "сотнях" (cents) идет речь. По-видимому, здесь подразумеваются не только сотни километров (землетрясения, выбросы меди при извержениях), но и несколько столетий исторической глубины, а также, возможно, игра слов из почти вставленного в последнюю фразу оборота ([faire] les cents... pas — букв.: делать сотни шагов, т. е. двигаться то туда, то назад) — неоднократные передвижения, заимствования в направлениях туда и обратно.

La potière jalouse. Paris: Pion, 1985.

[1] Себийот (Sébillot), Поль (1846—1918) — французский этнолог-фольклорист, художник; внес значительный вклад главным образом в собирание, изучение фольклора и верований Бретани. Основные труды: "Сказки Верхней Бретани" (1880—1882), "Легенды и достопримечательности, связанные с ремеслами" (1894), "Истории песчаных берегов" (1895), "Фольклор рыбаков" (1901).

[2] "Рационализация" — по-видимому, здесь употреблен термин из психоаналитического учения 3. Фрейда — подстановка сознанием индивида для объяснения его поведенческого действия (или пришедшей в голову мысли, образа из сновидения) одного из известных трафаретных мотивов, тогда как подлинный мотив, двигатель психической деятельности сознанием, ввиду "цензуры" (3. Ф.) не улавливается.

[3] *Lévi-Strauss C.* Mythologiques, t. 1—4. Paris: Pion, 1964—1971:

1) Le Cru et le Cuit ("Сырое и вареное", или, согласно подразумеваемым в книге контекстам, "Сырое и обработанное"). Paris, 1964.

2) Du Miel aux Cendres ("От меда к пеплу"). Paris, 1967. Перевод части обширного вступления ко второму тому, где автором резюмируются некоторые системообразующие выводы, идеи из т. 1, см.: В направлении к гармонии//Полярность в культуре. СПб., 1996. С. 343—402;

3) L'origine des manières de table ("Происхождение застольных манер"). Paris, 1968;

4) L'homme nu ("Человек голый"). Paris, 1971.

Изложение основных тем, хода леви-стросовского анализа в "Мифологиках" см.: *Мелетинский Е. М.* Мифология и фольклор в трудах К. Леви-Строса//*Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983 (1985). С. 483—506.

[4] "Нихонги" (или Нихонсёки, "Анналы Японии", 720 г.) — памятник древнеяпонской мифологии, один из основных источников мифологии синто.

[5] Имеется в виду обычай индейцев хиваро голову убитого врага-чужеродца, отсеченную в качестве трофея, подвергать затем особой процедуре — "Особым образом они извлекают по частям кости черепа и постепенно сушат мягкие части головы в горячем песке до тех пор, пока последняя, не изменяя наружного вида лица, не примет размеров человеческого кулака [...] Эту миниатюрную головку с длинными волосами, украшенную разноцветными перьями, индейцы носят на особой привеске, сделанной из мелких трубчатых косточек птиц и украшенной блестящими надкрыльями насекомых" (*Гильзен К. К.* Путеводитель по музею антропологии и этнографии им. императора Петра Великого. Пг., 1919. С. 43). Более подробное описание процедуры уменьшения, почти вчетверо, головы-трофея, *tsantsa,* см.: *Karsten R.* Blood Revenge, War and Victory Feasts among the Jivaro Indiens of Eastern Ecuador//Bureau of American Ethnology. Washington, 1923. Bul. 79. P. 30—32.

[6] Ограничители (contraints), или ментальные ограничители, — одно из понятий леви-стросовской концепции мышления, обладающее методологической значимостью. Впервые оно определено исследователем в 1972 г. в лекции "Структурализм и экология": "Связность всякой системы классификации строго зависит от ограничителей, специфичных для человеческого ума. Эти ограничители детерминируют формирование символов и объясняют их оппозицию и способ их связи" (*Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1994. С. 339); эти "ограничители" — своего рода "компромисс", вырабатываемый конкретной культурой между требованиями к образно-символической деятельности со стороны, во-первых, природного окружения и социальной среды и, во-вторых, со стороны

психофизиологии мозга. На первый взгляд, непоследовательно, но фактически с целью разъяснения в той же работе автор говорит о том, что существуют "два вида детерминизма: один — возложенный на мифологическое мышление ограничителями, неотъемлемыми от связи с особенным окружением; другой — выведенный из устойчивых ментальных ограничителей, независимых от окружения" (там же. С. 349). Это понятие используется, с обогащением его семантики, в четырехтомном труде "Мифологики" (1964—1971).

[7]В 1971 г. в работе "Дедукция журавля" (*Lévi-Strauss C.* The Deduction of the Crane//Structural Analysis of Oral Tradition, eds. Maranda E. K., Maranda P., Philadelphia, 1971) Леви-Строе впервые предложил модель, интерпретирующую два различных вида дедукции, специфичных для возникновения образов, связей между символами в верованиях, мифах: "эмпирическая дедукция" и "трансцендентальная дедукция".

К эмпирической дедукции в узком смысле слова автор относит два типических случая: 1) ассоциация, *основывающаяся на наблюдении* (например, постулируемая в мифах связь дятла со средним миром обусловлена тем, что большую часть времени эти птицы проводят, находясь на стволе дерева); 2) приписывание, в *воображении* носителей культуры, каких-либо свойств на основе наблюдаемого сходства объектов (например, приписывание целительной силы от укуса змеи тем семенам, которые по форме подобны клыку). К эмпирической дедукции в широком смысле исследователь относит связи, полученные посредством применения такой ментальной операции, как инверсия. (Так, в южноамериканской мифологии нередко предикация ягуара — быть хозяином огня. Леви-Строс возводит ее к тому, что, во-первых, люди сопоставляют себя с ягуаром — как охотников и, во-вторых, к тому, что при переходе к мифу от плана реальности, где люди питаются пищей, приготовленной на огне, а ягуар — сырым мясом, происходит инверсия.)

Трансцендентальная дедукция — это уже своего рода "рассудочный процесс", приводящий к неожиданным предикациям, плодотворным для мифосозидания. В упомянутой работе Леви-Строс анализирует происхождение такой предикации ягуара в мифологических представлениях некоторых народов Амазонии, как хозяин праздника меда. Это становится постижимым, если учесть взаимосвязи трех субъектов: древесная лягушка, пчела и ягуар — каждый из которых своеобразно связан с сухим/сырым (вода, влажный сезон). Тогда понятно, что древесная лягушка противопоставлена пчеле как сырое/сухое и отсутствие/наличие меда; лягушка противопоставлена и ягуару как хозяин воды — хозяину огня. Таким образом, трансцендентальная дедукция, по мысли исследователя, состоит в скрытом заключении, что "ягуар (противопоставленный лягушке посредством эмпирической дедукции) должен быть подобен пчеле и поэтому, как и она, обладать медом" (ibid., p. 5).

В "Ревнивой горшечнице" трансцендентальная дедукция объединяет "транзитивным отношением" три таких субъекта ("термина"), как гончарство, ревность и птицу-козодоя. Вместе с тем и в ранее упомянутой, и в данной работе встречаются примеры трансцендентальной дедукции иного типа, когда дело не в нескольких субъектах, а в том, что различные признаки, соотнесенные между собой, по-разному соотнесены с уровнем воображения (тесно связан с наблюдением) и с символическим уровнем (признаки, приписываемые исходя из контекста мифологического поля).

Полагаем, что, по сути, речь идет о двух видах *интенциональности мифологического мышления,* один из которых очерчивает способы ментальной атрибуции, а другой — различные способы ментального конструирования.

[8]В т. 4 "Мифологик" Леви-Строс соотносит между собой главные темы северо- и южноамериканской мифологии (и порознь — с этиологией пространст-

венной или временно́й периодичности), соответственно: сражение и другие формы взаимодействия (брачный союз) верхнего и нижнего миров; происхождение воды (огня), происхождение краткой жизни. Пространственный космологический аспект — определяющий (по терминологии Леви-Строса) "сильную версию", более явственно представлен в сюжетах Северной Америки; в южноамериканских мифах этот "сильный" аспект выражен "в слабой форме", при этом обычно сопряжен со ссорой, конфликтом социально-семейного характера — в цикле "Разоритель гнезд" (этиологические темы: огонь очага; вода). См.: *Lévi-Strauss* C. L'homme nu. P. 519—536.

[9]См. примеч. 7.

[10]В указанном месте т. 2 "Мифологик" исследователь подводит итог рассмотрения трансформаций протагонистов в шести версиях мифологических сюжетов, связывающих мед с лягушкой (и ягуаром, людьми), последние две из которых (как и в "Ревнивой горшечнице") — "гомогенны", и в этом смысле присутствует избыточность; вместе с тем они как бы замыкаются одна на другую и тем самым смыкается вся эта группа (p. 220). Это позволяет исследователю-мифологу задаться вопросом о "поступательном" импульсе мифа при неизменном, по видимости, содержании повествования (p. 222).

[11]В работах К. Леви-Строса, посвященных исследованию мифологической семантики, начиная с работы 1955 г. "Структура мифов", а затем в четырехтомном труде "Мифологики", 1964—1971 гг., и позднее используются некоторые специфические знаки, как бы элементы алгебры, для передачи логических связей. В данной книге используются знаки:

F(или f) — функция (fonction);

: — отношение ("est à...");

:: — уподобление двух отношений ("comme...");

x^{-1} — термин, представляющий собой противоположность x ("x inverse");

△ — мужчина;

○ — женщина;

△=○ — брачный союз;

△≠○ — разрыв брачного союза;

△⌐¬△ — братья;

○⌐¬○ — сестры;

○\○ — разделение сестер (аналогично изображается разделение братьев, брата и сестры).

[12]См. примеч. 7.

[13]Имеется в виду следующий фрагмент работы 1962 г. "Тотемизм сегодня": "...метод, которому мы намереваемся следовать, состоит в том, чтобы:

1) определить исследуемое явление как отношение между двумя или более терминами, реальными либо потенциальными;

2) составить таблицу возможных замещений между терминами;

3) принять эту таблицу в качестве общего объекта анализа, лишь на этом уровне способного достигать необходимых связей, в качестве эмпирического феномена — одной из возможных комбинаций, целостная система которых должна быть предварительно реконструирована" (*Леви-Строс К.* Первобытное мышление. С. 48).

[14]См.: *Lévi-Strauss C.* L'homme nu. P. 546—557. Здесь Леви-Строс соотносит статус тем: огонь кухни и гончарство — в мифах южноамериканских индейцев

(бороро, тупи, же), а также североамериканских индейцев сэлиш по главным образом двум координатам — космологической (небо/земля) и социологической (мужчины/женщины). Показаны различия огня кухни (представленного земляной печью, а в другом варианте — варкой в воде) и гончарства относительно огня и земли. Все это соотнесено еще с двумя признаками: мужские/женские занятия и присутствие/отсутствие обычая каннибализма. Выстроенная картина — варианты целокупностей из этих признаков у разных этнических общностей — квалифицируется автором как своеобразная "философия природы" (р. 552), в большей степени детерминирующая связи в мифах, чем реальные умения, институты. Важен вывод об одинаковой схеме, обнаруживаемой в мифологиях Южной, Центральной и Северной Америки: "...от завоевания огня на небе жителями земли она (схема. — *А. О.*) переходит к дарованию землянам глины и таинственного искусства гончарства сверхъестественными существами — одновременно водными и хтоническими. Несовместимые в отношении оси земля — небо, земляная печь и гончарство становятся совместимыми в отношении оси, на которой земля занимает вершину, а прочая часть погружена в воду и подземный мир" (р. 554).

[15] Дюмезиль (Dumézil), Жорж (1898—1986) — французский филолог, мифолог; один из крупнейших исследователей индоевропейской мифологии; член Французской академии; создатель компаративистской трехфункциональной теории мифологии индоевропейцев как архаической логико-семиотической схемы общественного сознания; автор более десяти книг. Главные труды: "Архаическая римская религия" (1966); "Миф и эпос. Идеология трех функций в эпосе индоевропейских народов" (1968); "Индоевропейские эпические типы: герой, колдун, царь" (1971); "Верховные боги индоевропейцев" (1977; рус. пер. — 1986) и др.

Леви-Строс, по-видимому, подразумевает специфику римской мифологии — в рамках индоевропейской схемы-модели Дюмезиля: сопоставление Митра — Варуна (верховные ведийские боги) здесь оказывается как бы спроецированным на антитетическое соотнесение, присутствующее в самих мифоэпических повествованиях, признаков царей-основателей Ромула и Нума (см.: *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. С. 117—123).

[16] Леви-Строс явно прибегает к типологии характеров фрейдовского классического психоанализа, идентифицируя протагонистов мифа с двумя из трех типов (оральный — анальный — генитальный) психосексуального характера индивида.

[17] Здесь отнюдь не идет речь о какой-либо иррациональной, внеинтеллектуальной обусловленности мышления. "Порыв" (*élan*) — это, по-видимому, реплика к концепции французского философа А. Бергсона, для которого базовая категория *жизненный порыв* (*élan vital*) означала непрерывность и преемственность психической деятельности. В данном случае, полагаем, Леви-Строс имеет в виду преемственность системообразования трехъярусного универсума, когда интеллектуальным ориентирам присуща своего рода энергетика; таким образом, мышление — не только набор операций, но полноправный репрезент психической жизни.

[18] Формулировка очерчивает процесс скорее потенциальный, чем реальный, который прямо следовал бы из материала. "Тот этаж" — это находящийся посредине человеческий мир, и координата выше/ниже при образовании тройственных универсумов жестко связана с эгоцентрическим способом отсчета. Экстраполяция, предполагаемая Леви-Стросом, в принципе допустима, но не подкреплена примерами.

[19] Имеется в виду операция, названная ранее Леви-Стросом "трансцендентальной дедукцией". — См. примеч. 7.

[20]Воспользовавшись игрой слов (*contrairié* — и противоречащий, и вызывающий стеснение, неудовольствие), Леви-Строс опять обращается к культуральным аналогам двух психоаналитических характеров (орального, анального), но фиксирует при этом отличие культуральных типов, составленных из интеллектуально контрастных признаков, от эмоционально-психологических, восходящих по З. Фрейду, к принципу удовольствия.

[21]Пропп Владимир Яковлевич (1895—1970) — выдающийся российский фольклорист, создатель структурно-семиотической теории (опередившей в некотором отношении левистросовский структурализм) сказочного нарратива, на материале русских волшебных сказок. Главные теоретические труды: "Морфология сказки" (1928); "Исторические корни волшебной сказки" (1946); "Русский героический эпос" (1955); "Русские аграрные праздники: опыт историко-этнографического исследования" (1963). Об отличии подхода и метода Леви-Строса от разработанного Проппом см.: *Леви-Строс К.* Структура и форма//Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985.

Функция недостачи — одна из основных смыслообразующих функций (Пропп всего выделял 31 функцию), линейная последовательность которых моделирует "строение", присущее развертыванию сказочного повествования.

[22]Принцип произвольности лингвистического (семиотического) знака относительно присущего ему значения сформулирован Ф. де Соссюром; позднее существенно скорректирован Р. О. Якобсоном и другими лингвистами. Этнолого-культурологические заметки Леви-Строса по поводу этого принципа см.: *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983. С. 85—90.

[23]Отсылка к статье "Уроки лингвистики" (1976), включенной в подборку статей Леви-Строса "Взгляд издалека" ("Le Regard éloigné". Paris, 1983). Леви-Строс, утвердительно отвечая на вопрос о том, есть ли логическое сходство введенного им понятия "мифема" с понятием "фонема", опирается на определение последней, данное Р. О. Якобсоном как сугубо различительного, не имеющего собственного автономного содержания знака; вместе с тем уделяет внимание "комбинации мифем", присущей мифам.

[24]Арматура — одна из основных категорий исследовательского инструментария Леви-Строса в поиске структуры мифа путем расчленения элементов содержания, установления внутренней связности (наряду с категориями "коды" и "сообщение"). Арматура — совокупность относительно устойчивых, в различных вариантах мифа, элементов его содержания; чаще всего ее образуют социально-родственные связи, отношения. В данном случае "арматура", устанавливаемая через выявление "ограничителей" (см. примеч. 6), определена как бы в широком смысле. Собственно сближение этих двух категорий (что уже можно встретить в "Мифологиках") знаменательно, поскольку позволяет, в рамках левистросовского структурно-семиотического подхода, совершить переход от принципов организации мифа к организации мифологического поля.

[25]Здесь, несомненно, хотя прямой отсылки нет, автор имеет в виду концепцию "мистического сопричастия" Л. Леви-Брюля, в рамках которой мифологическому мышлению фактически отведена роль субъекта ассоциирования без каких-либо оснований, разве что эмоционально-мистических. Более явственно противоположение своих подхода и концепции левибрюлевским "сопричастиям" К. Леви-Строс обозначил в "Неприрученной мысли" (см.: *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1994. С. 325).

[26]См. примеч. 6.

[27]Отсылка к германо-скандинавской мифологии, где Зигфрид (Сигурд — др.-исл.) — один из центральных героев; параллель Этсы с Зигфридом определяется, по-видимому, тем, что у последнего также неясное происхождение — "сын без матери" ("Старшая Эдда"), кроме того, он обладатель чудесного оружия —

меча, полученного от колдуна-кузнеца, наконец ему понятны речи птиц, от которых он узнает о гибельном для него замысле колдуна.

[28] Лис *(Renard, Renart — фр.)* — персонаж, присутствующий в мифологии, мифологическом эпосе, сказке и других фольклорных и литературных жанрах в разных регионах мира. Воплощает устойчивый комплекс черт, главным образом хитроумие, пронырливость и, с другой стороны, жадность, вороватость, мстительность.

[29] См. примеч. 1 к "Пути масок" ("Семантические истоки маски").

[30] См. работу К. Леви-Строса, специально посвященную проблеме пола светил в мифологии американских индейцев: *Lévi-Strauss C.* Le sexe des astres//To Honor Roman Jakobson: Essays on the Occasion of His Seventieth Birhday//Janua Linguarum, Serius Maiur, No 32. The Hague, 1967. Vol. II. Эта же работа вошла в подборку статей: "Anthropologie structurale deux". Paris, 1973 (Ch. XI).

[31] В "Происхождении застольных манер" (*L'Origine des manière de table*, p. 394) та же мысль высказана более развернуто, благодаря чему более ясна привязка "комбинаторики отверстий" к содержанию мифов: "В цикле о муже-звезде человеческая супруга Луны, потерпевшая неудачу в своей функции медиатора между небом и землей, погибает беременной в тот момент, когда, убрав затычку, делавшую сообщение между мирами невозможным, старается переступить разделяющий их предел. Симметричным образом, водяная лягушка может надолго закрепиться на теле своего небесного партнера по браку, но также терпит неудачу в своей медиаторной функции, поскольку сама она продырявлена сверху и снизу — невоздержанность в выделении слюны и мочи. Следовательно, провал двух опосредовательниц объясняется тем, что первая из них *проходит через* препятствие, будучи *полной*, а вторая *примыкает*, будучи *пустой*, — что иллюстрирует два противоположных решения в отношении внешнего и внутреннего".

[32] Пандора ("Всем одаренная") — персонаж древнегреческой мифологии: первая женщина, вылепленная Гефестом из земли, смешанной с водой, по приказу Зевса, который, будучи разгневан тем, что огонь (похищенный Прометеем у богов) оказался теперь у людей, хотел отомстить им. В сосуде, врученном Пандоре богами, заключались все пороки и несчастья; после того как она открыла этот сосуд, в человеческом мире распространились бедствия, болезни.

[33] Бенвенист (Benveniste), Эмиль (1902—1976) — французский лингвист, семиотик; новатор в области лингвистических методов реконструкции семантического фонда индоевропейских народов. Главные труды: "Проблемы общей лингвистики", т. 1—2 (1966; рус. пер. — 1974), "Словарь индоевропейских социальных терминов" (1970; рус. пер. — 1995).

[34] В имеющихся справочных изданиях, сводках древнегреческих мифологических сюжетов на русском языке упомянут тростник, а не ферула (смолоносица), в стебле которого Прометей переносит огонь. По-видимому, Леви-Строс исходит из другой версии мифа (ср.: "Сердцевина, похожая на перепонку [...] бывает у кустарников и вообще у таких растений, как тростник, ферула и т. п." — *Феофраст*. Исследование о растениях. Кн. 1:6, 2. М., 1951), интересной тем, что стебель смолоносицы — вместилище антиводы.

[35] Леви-Строс имеет в виду так называемый *эдипов комплекс* — психоаналитическую конструкцию Фрейда, созданную им на основе древнегреческого мифа о царе Эдипе (фатально и неведомо для себя обреченного убить своего отца и стать супругом своей матери) для кодификации специфического, при этом необходимого для последующей нормальной психосексуальной ориентации мальчика, двойственного устремления: половое влечение к матери и агрессия по отношению к отцу, служащему внешним и внутренним препятствием. Леви-Строс вместе с тем никак не солидаризируется с психоаналитическим контекстом

"новых интерпретаций", предложенных Фрейдом, отмечая лишь несколько иронически, что действенность мифа в том, что его цитируют (не в том, что посредством этих интерпретаций психоаналитики излечивают от неврозов).

[36]Автор имеет в виду свою статью "Структура мифов" (1955) — гл. XI "Структурной антропологии" (рус. пер. 1983 г.), — где впервые изложенная им методика выявления внутренней логики, присущей строению мифа (рассматриваемого в совокупности своих вариантов), проиллюстрирована на материале мифа об Эдипе, дошедшего до нас в произведениях Софокла.

[37]См. примеч. 6.

[38]Среди улиток (принадлежат подклассу класса брюхоногих моллюсков) имеются, наряду с раздельнополыми, также гермафродиты. Так, у китайской калиптреи (входит в семейство калиптреид), живущей в Черном море, "в возрасте 1 года особи являются самцами, а в более поздних возрастах они становятся самками" ("Жизнь животных". М., 1988. Т. 2. С. 30); особи рода янтин (входит в семейство янтинидов), живущих в тропических, субтропических областях Мирового океана, — гермафродиты, мужские и женские продукты развиваются у них в разное время (там же. С. 33).

[39]Бриколаж (bricolage) — исследовательская модель Леви-Строса, сконструированная им для характеристики специфики направленности и преемственности этапов мифологического мышления — см.: *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1994. С. 126—138; логико-психологическую оценку этой модели, в свете теории Л. С. Выготского, — см.: *Островский А. Б.* Открытие первобытных ментальных структур (Очерк вклада К. Леви-Строса)//Кунсткамера. 1996. Вып. 10.

[40]В более ранних работах, включая и "Мифологики", т. 1—4, из называемых здесь операций Леви-Строс регулярно уделял внимание только замещению и инверсии; собственно, данный перечень восходит, по-видимому, к операциям, описанным Фрейдом как "работа сновидения".

[41]В оригинале — игра слов: *"une fin de non-recevoir"* — идиома, означающая "отказ дать судебному делу законный ход". В авторском контексте происходит сначала отказ от этого устоявшегося фигурального смысла в пользу буквального, так как задействуются значения слов по отдельности (*fin* — конец, смерть; *recevoir* — воспринимать, заимствовать): смерть, присущая жанру трагедии, не заимствуется в буффонаде; а затем, с учетом смысла, присущего фактически названной идиоме, — неявное ироническое высказывание, что читатель не пожелает пойти вслед за процедурой структурального анализа, чтобы обнаружить обусловленность того, что есть в современной (актуальной) культуре, ее же истоками. Несомненно, здесь подразумевается и параллель с тем, как общественное сознание, ввиду цензуры подсознательного, сопротивлялось психоаналитическому методу Фрейда (о неизбежности такого сопротивления, в общественном и индивидуальном плане, предупреждал постоянно сам основатель психоанализа).

РАСА И ИСТОРИЯ

Race et histoire. Paris: UNESCO, 1952.

Написана по заказу ЮНЕСКО, опубликована в ряде других брошюр, посвященных проблематике расизма в мире, сразу на нескольких языках. В последующие десятилетия, в 1960—1980 гг., неоднократно переиздавалась; в 1973 г. с незначительными изменениями отдельной главой вошла в методологическую подборку статей Леви-Строса "Структурная антропология — два" (*Lévi-Strauss C.* Anthropologie Structurale deux. Paris: Plon, 1973).

[1]Гобино (Gobineau), Жозеф А. (1816—1882) — французский социолог, дипломат, писатель. Известен главным образом своей работой "Опыт о неравенстве человеческих рас" ("Essai sur l'inégalité des races humaines". Т. 1—4. 1853—1855), оказавшей влияние на формирование расистской идеологии во Франции и Германии. Кроме положения об иерархии трех больших рас (белой, желтой, черной) выдвинул тезисы об обусловленности социальных институтов и культуры расовой принадлежностью носителей, о метисации рас — неизбежной, по мысли Гобино, в ходе развития цивилизаций — как источнике вырождения. См.: *Гофман А. Б.* Элитизм и расизм (Критика философско-исторических воззрений Артюра де Гобино)//Расы и народы. М., 1977. Т. 7.

[2]Кондорсе (Condorcet), Мари Жан Антуан Никола (1743—1794) — французский философ, социолог, математик, политический деятель. Сотрудничал в "Энциклопедии" Дидро. Кондорсе — один из основоположников концепции исторического прогресса; исторические эпохи в первую очередь трактовал как этапы развития человеческого разума (в противовес теологическому объяснению истории); под влиянием идей Ж.-Ж. Руссо, А. Р. Ж. Тюрго значительное внимание в своих разработках уделял культуре. Основной труд — "Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума" (1795), рус. пер. — 1909.

[3]Работа Ч. Р. Дарвина (1809—1882) "Происхождение видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятствуемых пород в борьбе за жизнь" опубликована в 1859 г., первое сообщение в печати о результатах исследования было сделано Дарвином в 1858 г.

Философско-эволюционная концепция Г. Д. Спенсера (1820—1903) изложена в 1852 г. в его труде "Гипотеза о развитии". Труд Э. Д. Тайлора (1832—1917), в котором полно представлена его концепция, оснащенная собранными им материалами, — "Первобытная культура", завершен в 1869 г., опубликован в 1871 г.; однако, по словам самого Тайлора, в разработке ее он не опирался на уже вышедшую к тому времени работу Дарвина.

[4]Уайт (White), Лесли Элвин (1900—1975) — американский культур-антрополог, культуролог. Проводил полевые исследования среди индейцев пуэбло; в 1930—1970 гг. — профессор Мичиганского университета. Создатель оригинального культурально-эволюционного подхода; заложил теоретические основы культурологии как самостоятельной науки (разработка эвристического понятия культуры, определение самого наименования науки — "культурология", ее предметной сферы, подходов и методов). Основные труды: "Наука культуры" (1949), "Эволюция культуры: развитие цивилизации до падения Рима" (1959), "Понятие культуральных систем" (1975). Теоретические взгляды Уайта получили признание в США только в 1960-х гг.; в последние два десятилетия можно отметить все большее влияние их на российскую культурологию и культурную (социальную) антропологию. Подборку его работ в рус. пер. см.: "Антология исследований культуры". СПб., 1997. Т. 1.

[5]Палисси (Palissy), Бернар (1510—1589) — родоначальник искусства декоративной керамики во Франции. Начинал с работ по стеклу, позднее перешел к фаянсу в сочетании с эмалью. Прославился декорированием гротов (по заказу Екатерины Медичи), терракотовыми вазами, другими керамическими изделиями, украшенными изображениями животных и растений, орнаментом. В 1580 г. опубликовал книгу о гончарстве. Неоднократно преследовался как гугенот, протестант; умер в Бастилии.

ПРЕДМЕТНАЯ ОБЛАСТЬ АНТРОПОЛОГИИ

Le champ de l'anthropologie//Anthropologie structurale deux. Paris: Plon, 1973. P. 11—44. Впервые издана в собрании инаугуральных лекций Коллеж де Франс: Leçon inaugurale de la chaire d'anthropologie sociale faite au Collège de France le mardi 5 janvier 1960. В сокращении, местами в пересказе, публиковалась в специально составленной подборке работ: *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М.: ИНИОН, 1980. С. 91—115 (пер. М. К. Рыклина). В полном виде переведена и публикуется на русском языке впервые.

[1]Пифагором (2-я пол. 6 в. до н. э. — нач. 5 в. до н. э.) введено в древнегреческую философию учение о музыкально-числовой структуре космоса. В качестве меры музыкальной шкалы им была избрана октава; среднее арифметическое — квинта, а среднее гармоническое — кварта. При выражении этих музыкальных интервалов посредством чисел получается, что среднему гармоническому соответствует число $^{4}/_{3}$ или целое число 8 (среднему арифметическому — 9). — См.: *Волошинов А. В.* Пифагор. М., 1993. С. 189—191.

[2]Ремюза (Rémusat), Франсуа Мари Шарль де (1797—1875) — французский социолог, писатель, политик; член двух французских академий. Известен во Франции своими работами по социальной философии, социологии и истории политики, в том числе: "Философские очерки" (1842), "Прошлое и настоящее" (1847), "Либеральная политика во Франции и Англии" (1864).

[3]Гобино — см. примеч. 1 к "Расе и истории".

Деменье (Démeunier), Жан Никола (1751—1814) — французский писатель, политик. Избирался депутатом в Генеральные штаты; после 18 брюмера был трибуном, сенатором. Известен обширными переводами, главным образом английских сочинений; его оригинальные произведения: "Очерк о Соединенных Штатах" (1786), "Независимая Америка, или Различные конституции в тринадцати различных провинциях" (1790).

[4]Гийяр (Guiart J.) — французский этнолог, специалист по духовной культуре, социально-потестарным отношениям у народов Меланезии. В числе его основных работ, известных во Франции: "Искусство автохтонов Новой Каледонии" (1953); "Структура лидерства (chêfferie) в Южной Меланезии" (1963).

[5]Эспинас (Espinas), Альфред Виктор (1844—1922) — французский философ; внес значительный вклад в развитие социологических и экспериментально-психологических исследований во Франции. Главные его работы: "Экспериментальная психология в Италии" (1880), "История экономических доктрин" (1892), "Начала технологии в Греции" (1897), "Социальная философия в XVIII веке" (1898).

[6]Бродель (Braudel), Фернан (1902—1985) — французский историк, историограф; лидер школы "Анналов" во 2-й пол. XX в. Главные труды: "Средиземное море и мир Средиземноморья в эпоху Филиппа II" (1949); "Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв.", т. 1—3 (1979; рус. пер. — 1986—1992); "Что такое Франция", т. 1—2 (1986; рус. пер. — 1994, 1995). Своеобразие этих, а также других его работ — широчайший охват многих сторон жизни общества, обширное использование фактического материала, в значительной мере из архивных источников. Труды Броделя пронизаны его методологическим представлением о трех слоях исторического движения, каждый из которых обладает своей временнóй протяженностью: нижний, наиболее стабильный, здесь изменение созревает в течение столетий и более; слой циклических реальностей социально-экономической жизни обществ; слой политической, дипломатической и т. п. "событийной" истории. Согласование времен — это, по мысли Броделя, ключ к пониманию исторической реальности в целом.

[7]Исчисление флюксий — ранняя форма дифференциальных и интегральных исчислений; возникло и получило развитие в сочинениях И. Ньютона в 1665—1666 гг.

[8]Согласно традиционной версии, изложенной в "Махапаринирвана сутре", Будда, уже собираясь покинуть этот мир, обратился к своим ученикам-монахам с предложением задавать любые вопросы: "...и вы не станете страдать в будущем, оттого что не задали вопросы Учителю, пока он был с вами". Он говорит это

трижды, и трижды монахи хранят молчание. Будда затем говорит: "Если вы не задаете вопросы из почтительности ко мне, задайте их друг другу". Монахи все равно хранят молчание. Будда из этого заключает, что ни у кого из них нет сомнения относительно Учения, и тогда заявляет, что должен покинуть их (Buddhism in Translations. Passages Selected from the Buddhist Sacred Books// Harvard Oriental Series. V. VIII. issue 8. Cambridge, 1992. P. 108—109). Согласно истолкованию индийского философа-энциклопедиста V в. н. э. Васубандху, такая форма ухода Будды означает, что "[...] не осталось ничего, что он должен был бы сделать для своих последователей" (*Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша, разделы I и II (пер. Е. П. Островской и В. И. Рудого). М., 1998. С. 440).

[9] Персифаль (Персеваль) — главный персонаж средневекового романа великого французского поэта Кретьена де Труа (ок. 1130 — ок. 1191) — "Персеваль, или Повесть о Граале" (написан между 1181 и 1191). История деяний Персеваля — по сюжетам, конкретным элементам — восходит к ирландским кельтским мифоэпическим повествованиям. Тема *gaste terre* — пустынной (невозделанной) земли намечена у Кретьена следующим образом: вестница Грааля говорит, что из-за молчания Персеваля не выздоровеет король в замке Грааля, страна будет опустошена, рыцари умрут, дамы овдовеют и девушки осиротеют. — Подробнее см.: *Мелетинский Е. М.* Средневековый роман. М., 1983. Ч. 1.

[10] Принципиально новый подход к тотемизму как способу мышления, выработанному в традиционной культуре и опирающемуся на специфические семиотические системы, представлен Леви-Стросом в двух его работах, опубликованных в 1962 г., — "Тотемизм сегодня" и "Неприрученная мысль"; см. рус. пер.: *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М.: Республика, 1994.

[11] Говоря о "запаздывании" (*retard* — также "отставание, отсталость") и обусловленном этим "смещении" (*décalage* — также "разрыв"), составляющем предмет размышлений, Леви-Строс, по-видимому, имеет в виду не только субъект исследований — социальную антропологию, но и ее объект — так называемые примитивные общества.

А. Б. Островский

СОДЕРЖАНИЕ

Клод Леви-Строс

ПУТЬ МАСОК

На переплете помещены изображения масок

(*левый ряд, сверху вниз*)

Маска xwéxwé, символизирующая землетрясение. Квакиутль. Нью-Йорк, Американский Музей естественной истории.

Маска Dzonokwa. Квакиутль. Ванкувер, Музей антропологии, Университет Британской Колумбии.

Крупная медная пластина с декором. Тлинкиты. Нью-Йорк, Американский Музей естественной истории.

(*правый ряд, сверху вниз*)

Маска Dzonokwa. Квакиутль. Берлин, Музей народных традиций, коллекция Якобсена (1881—1883).

Маска xwéxwé. Квакиутль. Ванкувер, Музей антропологии, Университет Британской Колумбии.

Маска swaihwé. Каучан. Нью-Йорк, Музей американского индейца.

Заведующий редакцией *М. М. Беляев*
Ведущий редактор *Т. И. Трифонова*
Редакторы *Ж. П. Крючкова, Т. В. Исакова*
Художественный редактор *О. Н. Зайцева*
Технический редактор *О. Ю. Прохорова*
Корректор *Т. А. Наумова*

ЛР № 010273 от 10.12.97.

Сдано в набор 17.03.00. Подписано в печать 12.05.00. Формат 60x90 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура "Таймс". Печать офсетная.
Усл. печ. л. 25,0. Уч.-изд. л. 31,08. Тираж 6000. Заказ № 1501.

Электронный оригинал-макет подготовлен в издательстве.

Издательство "Республика"
Министерства Российской Федерации по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Полиграфическая фирма "Красный пролетарий".
103473, Москва, Краснопролетарская, 16.